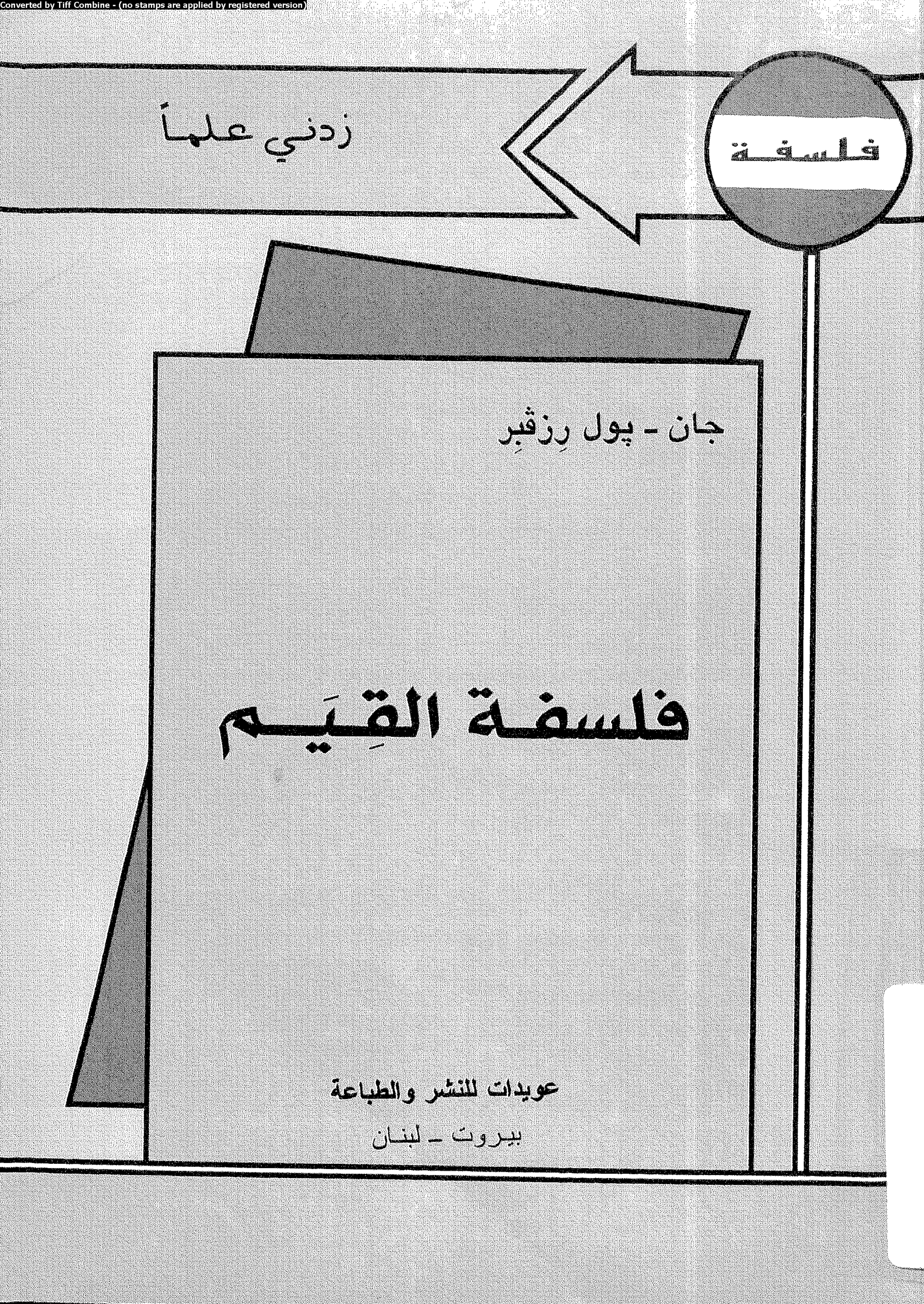


جان - پول رزڤِر

فلسفة القِيَم

عويدات للنشر والطباعة
بيروت ـ لبنان



فلسفة القيم



جان - پول رِزڤِر

فلسفة القِيَم

تعريب

د. عادل العوّا

عويدات للنشر والطباعة
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى 2001

مقدمة المترجم

لم تبق دلالة «القيمة» وقفاً على الجانب الأخلاقي من النشاط القيمي الخصب الوسيع. فقد ألِف الناس الإشارة إلى القيمة، أكثر ما ألِفوا، حينما يتناول حديثهم الكلام على الأفضل، والأحسن، والأجمل، والأكمل من شؤون الحياة كافة، بل ومن مناحي اتجاههم وتصرفهم العملي يومياً وإنسانياً. ذلك أن «القيمة» ما فتئت شديدة الالتصاق بما يجب على المرء، وعلى الجماعة، وعلى الأمّة، أو الأمم، النهوض به من فِعال حميدة تهدف، آخر المطاف، إلى إنماء الحضارة، وشدّ أزر المدنية بالمزيد من إنجاز أهدافها المثلى، وغاياتها النبيلة السامية.

كانت الفلسفة، لبابها، علم الوجود بما هو موجود أي أنطولوجيا، ولكنها اليوم أرحب أفقاً، وأوسع شمولاً، وأعمق دقة إذ غدت فلسفة قيم بالمعنى الصحيح.

الواقع القيمي واقع حضاري لازب. والتفكير الفاهم لهذا الواقع، هو موضوع فلسفة القيم. والقيمة في الفكر المعاصر، بوجه أولي من أوجه التعريف، هي كل ما له شأو في التصور، وفي الفعل، لدى أفراد وجماعات. وقد ذهب الفيلسوف لوي لافيل إلى أن كلمة القيمة «تُحدث في أناسي عصرنا سحراً يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها». إنها وجود بمعنى جديد، ينجب طرازاً جديداً من التفكير الفلسفي يعرف بعبارة علم القيم، أو فلسفة القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا. بيد أن جدة الاسم لا تعني جدة الشيء. فإذا نظرنا إلى اشتقاق الكلمة الأجنبية الدّالة على القيمة وجدنا أنها تعني «ما هو ثمين» أو «جدير بالثقة». وهي في اللغة العربية مشتقة من القيام، وهو العزم، ويجيء بمعنى الوقوف والثبات، أو من القوام، وهو العدل، وكلها معانٍ ممدوحة مرموقة مبتغاة. وقوّمت الشيء فهو قويم، أي يستقيم.

لقد بدت القيمة في نظر القدامى على أنها إعراب عن مَثَل أعلى. ووجد الإغريق أن خير مَثَل أعلى هو أن يحيا المرء بحسب الطبيعة. وللطبيعة نظام يعترف به العقل، ويدعو إلى تمييزه، وتعمقه، وإطاعته. ولدى ذيوع المسيحية في العصر الوسيط الغربي لم تبق الطبيعة والعقل مبدئي الفكر القيمي، بل ظهر سَبَقُ الإيمان والروح، الإيمان بعالَم روحي خارق للطبيعة، يشكّل امتداد الطبيعة وتوسيعاً يمنحها دلالتها. بل صارت الحياة ذاتها نوعاً من تجربة بحياة خارقة للطبيعة.

ولما اتضحت معالم العصر الوضعي الحديث تغيرت النظرة التقويمية، ولم يبق الأمر أمر البحث عن المنزلة التي يترتب على الإنسان أن يحتلها في نظام طبيعي، بحسب الأنموذج الوسيط، وإنما حلّ نظام معرفي، إن صح القول، على نظام أنطولوجي أسبق، أو نظام أخروي سابق.

أحدثت النهضة وعصر الإصلاح هزة إنسانية غامرة جعلت الإنسان، مع نيتشه، يسعى إلى قلب القيم «المدرسية»، وينتقل من قيم اللاهوت إلى مقوّمات النزعة الإنسانية. وصحب ذلك اتساع النشاط القيمي وامتداده من مجال الاقتصاد السياسي والتاريخ إلى سائر مجالات العلوم والثقافة والعقائديات الاجتماعية والإنسانية. وصار الاعتبار الإنساني يتدخل في كل ما نعرف، وكل ما نصنع، وكل ما نريد ونتمنى. صار الإنسان الدالّ، وهو يعرّف نفسه بنفسه، يعمل على أن تكون إنسانية منطلقاً وهدفاً، نظراً وعملاً.

القيمة، بإيجاز، هي الوجود من حيث كونه مرغوباً فيه، أو موضع رغبة ممكنة. فهي إذن ما نحكم بأن من الواجب تحققه. وهي، من الناحية الذاتية، صفة في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حدّ كبير أو صغير، أو أن يرغب بها شخص، أو جماعة من أشخاص معينين. ومن الناحية الموضوعية، هي صفة الأشياء من حيث إنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير، ومثلاً: قيمة الحياة، قيمة العقل، قيمة الحرية، والثقافة، والإبداع. وكلها قيم أخلاقية تواكب قيماً أخرى هي القيم الجمالية كالحسن والجمال والرشاقة والأناقة، وقيماً ثالثة ندعوها القيم المنطقية، وفيها الصواب، والخطأ، والمحتمل، وقيماً رابعة وخامسة اقتصادية وسياسية واجتماعية، وما إلى ذلك.

بيد أن القيمة تبقى اختيار الإنسان. وهذا الإنسان وحده هو الفاعل القادر على إخراج القيمة، أية قيمة، إلى حيّز الوجود الراهن؛ والنشاط القيمي لا يزيد في جوهره عن أنه نشاط تفضيل أو ترجيح، نشاط واعٍ، وترجيح هادف.

لقد بحث الدارسون وقائع القيمة، وأوضحوا خصائصها، وصفاتها، وأنواعها، وتصنيفاتها، وصلات بعضها ببعض، واجتماعها في أنظمة أو منظومات وجاؤوا بنظريات شتى تسعى إلى إيضاح دقائق عالمها والكشف إن أمكن عن قوانين حركتها وتفاعلاتها، وسعوا إلى اعتماد مفهومات كالطبيعة أو النفس، أو المجتمع، أو التاريخ بوصفها محاور نظرية لتفسير القيم أو تأويلها، وفي هذا الإطار الخصب يأتي الكتاب القيّم - بالرغم من إيجازه - الذي أجاد الأستاذ الصديق أحمد عويدات، ذو الأيدي الحميدة في نشر الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، أجاد اختيار نقله إلى اللغة العربية، ورأى أن أنهض بهذا العبء «القيّم»، وكأني أستأنف، بعد لأي، نشاطاً عرفته قبل سنين عدة لدى تدريسي فلسفة القيم في كلية الآداب تارة، ودعم ذلك بتأليف مراجع أو ترجمة سواها إلى العربية في هذا المجال تارات. وما يتميز به هذا الكتاب الحديث اهتمام مؤلفه في قسم أول بتحليل القيم واصفاً فلسفتها الحية بأنها فلسفة مخاض، ومتمهلاً أمام إيضاح موقف من أشهر مواقفها وهو الموقف الظواهري (الفنومنولوجي) باعتماد التجربة المؤدية إلى التدقيق في «بيان» القيمة، تمهيداً لإبراز دور فاعل القيم على اختلاف أشكاله وأوضاعه.

وفي القسم الثاني من الكتاب يعمّق المؤلف إشكالية القيم في الفكر الفلسفي العالمي الراهن، مبتدئاً بنقد القيم نقداً حصيفاً يأخذ بالفاعل مؤسِّساً قيمياً، ثم يعرض في أنماط ستةٍ أشهرَ نظريات القيم في إطار ما يسميه النظام المتخذ أساساً معرفياً لتمييز كل واحد من الأنظمة القيمية عمّا سواه. وقد انتهى من جولته الخصيب تلك إلى دراسة وافية خصّ بها الحكم الأخلاقي نموذجاً جلياً موفقاً يدلّ على نظريته المختارة عن واقع فلسفة القيم الواعدة اليوم وأبداً.

د. عادل العوا



مدخــــل

تسم فلسفة القيم، أول ما تسم، تياراً فكرياً في النصف الأول من القرن العشرين نتيجة مناخ جدلي تعارض فيه فلاسفة اللابناء من أمثال نيتشه (Nietzsche) وفرويد (Freud) وماركس (Marx) وفلاسفة البناء من طبقة م. شلر (M. Scheler) وا. مونيه (E. Mounier) ول. لافيل (L. Lavelle) ور. لوسين (R. Le Senne). الفلاسفة الأولون يميطون اللثام عن التمويه العقائدي الإيديولوجي لفكرة القيمة التي تستعيد أنموذج المُثُل الأفلاطونية. والآخرون يتطلعون إلى إعادة تأويل هذا المقال التقليدي بالانطلاق من التفكير في مقتضيات العمل الإنساني، والبراكسيس، والالتزام. ومثل هذه المناقشة تستوجب جزافين رئيسيين. أولهما، وهو إبستمولوجي، يتعلق بالدلالة الجديدة التي «أنيطت» بكلمة قيمة. والحق أن تأويل هذه الكلمة إنما يعاد من جهة أولى في ضوء إشكالية لسانية تتعارض فيها أحكام الوجود وأحكام القيمة. ومن جهة أخرى، في ضوء إشكالية اقتصادية تتعارض فيها النظريات الماركسية ونظريات القواعد العملية عن الإنتاج والمبادلة. وعلى هذا النحو تُنتزع المُثُل العليا عن عرشها ويعاد غمرها في نسيج اللغة والتاريخ والتواصل. أما الجزاف الثاني فإنه من النوع الأخلاقي. ذلك أن سماء الأفكار إن ظلت طوال قرون تلهم مسعى إقامة أخلاق كلية، فقد أصبح من المتعذر اليوم تقديم معالم كافية لإقامة أخلاق حياة.

لا ريب في أن فلسفة القيم تحدّد جانباً خاصاً من التفكير، ولكنها تحدّد بالدرجة الأولى الأفق المَعني بقصدية الوجدان الغربي، كما برهن على ذلك هوسرل (Husserl) في «أزمة الإنسانية المعاصرة»، إنه أفق مضمَّخ بـ «الأهداف، والمعايير، والأفعال»، أي بقيم. وهذه القيم هي في الواقع الغايات المرموقة، غير أنها لا تنفصل عن الوسائل المطلوبة لإنجازها. ومن شأن العقل المستعمل في خدمة هذه الجملة المعقدة من الاتجاهات أنه قد يتنكر لذاته إذا لم يُخضع الفاعلية

العلمية لتحقيق معنى روحاني يكون الوجدان الغربي نمطه. وفي ظل هذا الجانب من التأويل الثقافي إنما توجد، كما نشعر بذلك شعوراً مسبقاً، كل الفلسفة التي هي فلسفة القيم هذه والتي يشكّل تاريخ الفلسفة مضمارها.

إننا نبتغي في هذا الكتاب إيضاح هذه المقاربة المزدوجة. ففي قسم أول سنرسم مقطعاً جانبياً للقيم في منظور تحليلي. وسننظر إلى القيم من جهة أولى بوصفها موضوع تفكير فنبرز بعض الصوى التاريخيّة (الفصل 1) ونستخلص منها السمات المميزة التي تحدّد شكلها (الفصل 2). وسنربطها من ناحية أولى بالفاعل الذي يطرحها وينضدها تبع مبادىء فعله (الفصل 3). وسنجلو، في قسم ثانٍ، الأفق الإشكالي لفلسفة القيم. سنعرض أولاً أشهر الانتقادات التي جاء بها نيتشه وفرويد وماركس وهيديجر Heidegger للأنموذج الذي استنبطناه سابقاً (الفصل 4). ثم سنأتي بنماذج من التنظير المدرسي والمعاصر مما يتصل بأساس القيم (الفصل 5). وأخيراً فإننا سنحدّد جملة هذا الاستدلال في حيّز التساؤل الأخلاقي (الفصل 6).



القسم الأول

تحليل القيم


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

صوى تـاريخية

القيمة تشكل المرغوب. وبهذا الاعتبار تستلزم استعمال تطلع وتمثيل. ونحن نعرف أن الرغبة لا تنتهي عند موضوع، كما تنتهي الحاجة. بل إنها تحيل على أفكار، بل على مُثل عليا هي مما يقبل الاستبدال، وهي تقبل التحول بعضها إلى بعض كما تنص على ذلك الصيغة المدرسية. ولكننا لا نستطيع أن ننسى إبهام القيمة العميق الناجم عن تغطية الحاجة إلى الرغبة، وبالعكس. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العملية ليست سلخ القيمة. بل على العكس. الرغبة تشيد القيمة على قاعدة العلاقة، لأن التصورات التي تجفّفها تؤلف، في آخر المطاف، رموزاً رئيسة في مجالي التعرف والتبادل. ومن ناحية أخرى، الحاجة تخفض الرغبة داخل تخوم المبادلة والحسابية. فهي تردّ القيمة إلى دنيا الاقتصاد. ولذا فإن أحداً لم يستغرب أن تنمو فلسفة القيم نمواً علنياً، في آخر القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين، في جو مجتمع أقيم بنيانه فوق أوامر السوق والإنتاج والعرض والطلب.

I ـ فلسفة مخاض

تلقى فكرة القيمة نفسها أنها، منذ أوائل الفلسفة، مطروحة ضمناً بوصفها قطباً مرجعياً. ولكن هذا القطب لا يؤلف بالمعنى الصحيح موضوع تحليل ولا المبدأ الناظم لأية منظومة. والثابت الذي لا ريب فيه هو أن **الكائن** المعترف ضمناً بأنه هو القيمة الأسمى، في حدود دلالته، من جهة أولى، على أصل كل تفكير وغايته، ودلالته، من جهة أخرى، على أنه معزو إلى الله الذي يهبه الكمال الأقصى. ولقد كان مفكرو القرون الوسطى يحذون حذو أفلاطون (Platon) وأرسطو (Aristote) إذ يميزون أربعة أنماط من المُثل العليا أو الكائنات المتعالية: الحق والخير والجمال، وأخيراً الكائن الذي يضمّ الثلاثة الأول. وهذا ما يوضح

إلى أي مدى تفترض المسألة الأنطولوجيّة افتراضاً مسبقاً توافر تطلع قيمي ما دامت تحتوي، في إهاب ملامح أولية، على المحاور التي تسود الفكر الإنساني وفاعليته. وإنما فلسفة القيم خطاب الحقيقة المضمَر في الانتماء إلى فلسفة الكائن.

وفي الإطار الأنطولوجي يمكننا مصادفة بعض الأشكال النموذجية لفكرة القيمة. فلنسع إلى إبراز بعضها. ولا ريب في أن أشدّها خصوبة هي فكرة **الخير** التي يضعها أفلاطون خارج الذات، وإذن فيما يجاوز الكائن، كما لو أن القيمة الأسمى لا يمكن أن توجد إلا بمنجى من كل تملك، من كل تقدير، ومن كل رضوخ، وعلى الرغم من ذلك فإنها ليست مما تمتنع معرفته إذ تكون مُبعَدة في ثنايا الحُبْسة. إنها في الواقع تشعّ في الجمال الذي يمثلها في أعين الفانين. ولكنها تختفي اختفاء مفارقة في تجليها ذاته، شأنها شأن الكائن الذي يرى هيديجر أنه شاملها ما دام لا يفتأ، وهو يسفر، عن أن يحجب طراز سفوره ذاته. إن الخير، وهو رمز كل تقدير، يتلاشى في ظهوره. والقيمة ليست في الخير المتعالي ولا الجميل الجلي. إنها تنبثق من تمفصل الخير الذي يتوارى في شره مع الجمال الذي يحلّ محل الخير إذ يبدو كفيله. فإذا سعينا إلى فك لغز هذا المختزل النظري أمكننا أن نرى فيه إشعاع القيمة في طراز مزدوج من المرجعية والاستفهام. فالقيمة لا تكاد أن تشير إلينا حتى تختفي لكي تحشد رغبتنا وتستدرج عملنا. إنها تجعل النظر جاداً، يقظاً، حافلاً بالاعتبار. الخير يحفزنا عبر شكل الجميل الذي ينفرد، هو، بمجازفة الظهور.

ثم إن **الفضيلة** هي أيضاً شكل من أشكال القيمة، خاضع للخير، ووظيفتها هي ألاّ تعكسه في الحيّز الجمالي وحده، بل أيضاً في الحيّز الاجتماعي - السياسي. ولكن لا مندوحة هنا عن تمييز اتجاهين. أولهما يرى أن الفضيلة ليست السعادة، وهو رأي خاص بـ أفلاطون وأرسطو. فهناك، كما سيقول كانت Kant، رابطة تحليلية، وليست تركيبية، بين هذين المطلبين. ويرى الاتجاه، بالمقابل، ونحن واجدوه لدى الرواقيين وسيفصح عنه سبينوزا Spinoza أيّما إفصاح، أن الفضيلة تجلب السعادة **حكماً**. فالإنسان الفاضل سعيد بالضرورة. ونحن نفهم أن تكون لائحة الفضائل، في هذا المنظور، هي التي تهيمن على طائفة القيم. ولكن

هذه الرابطة القائمة بين السعادة والفضيلة، سواء أكانت تركيبية أم تحليلية، لا تمنع أن يظل من البيّن انطواء احترام القيم على نيل السعادة. إن ممارسة الأخلاق لا تنفصل عن تطلع «استمتاع» أساسي.

الفضيلة توجب الصلة بنظام لاهوتي، ولكن كذلك بنظام اجتماعي ـ ثقافي أو اجتماعي سياسي تنبغي مراعاته. ومن الجلي أن هذا النظام هو الذي يسود تراتب القيم في التقليد (الأوغسطيني). والحق أن ثمة، كما يذكر مالبرانش (Malebranche)، إلى جانب نظام المقادير الكمي يوجد نظام كيفي هو نظام الكمال: ولما ميّز باسكال (Pascal) نظام الأجسام عن نظام العقول ونظام النعمة فإنه آثر اعتناق ثلاثية شهيرة تشكّل لحمة الخطاب (الأوغسطيني) مع تفسيره في ضوء قيم رياضية أبرزها ديزارْك (Desargues)، بوجه خاص، سمتها اللامتصلة. أترانا نحتاج إلى تقريب هذا المختزل الثلاثي من مختزل الكير كغاردي Kierke - gaardien الذي يمفصل دوائر الوجود الجمالي والأخلاقي والديني؟ إننا نجد إذ ذاك حيال عدد من الطرز التي ينفرد كل واحد منها بشكله: إن فاوست ودون جوان يجسدان نظام القيم الحسية، قيم اللغة والموسيقا الصادرة عن الإشارة. وإبراهيم: نظام الأخلاق المستندة إلى رمز الشريعة. والمسيح، أخيراً يمثل قيم الحب السرمد المتجلي في التجربة المتجددة دوماً، تجربة حاضر مفتوح على المستقبل. ولا ريب في أن المرء يشعر بانفصام لدى الانتقال من قيمة إلى أخرى. ولكن القيم، بوجه الدقة، قد تتعايش لأنها ليست من نظام واحد، دون أن يطرد أحدها سواه، أو أيضاً، قد تختصم دون أن ينكر بعضها بعضاً.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه التمييزات لا تكفي لإدانة مفهوم القيمة. ذلك أنها في الواقع تعرب عن طرز ينخرط فيها الفاعل. وإنما الذاتية هي في الحق مبدأ إنشاء علم ـ القيمة[1] Axio - Logie. إن طرح هدف يراد بلوغه، أو تجزئة مرجعية إلى مراحل تطبيقية كما يقال في ميدان التربية العملية، لا يكفي لنجدنا حيال سلّم قيمي. فحشد الرغبة عامل رئيس في مثل ذاك الإنشاء. ولا ريب في أن

(1) إننا ندين بهذه التسمية إلى ن. هارتمان. N. Hartmann.

ذلك هو ما يجعل فلسفة القيم تفترض مسبقاً فلسفة ذاتية. ولكن ذلك وحده لا يَعني أن فلسفة من الفلسفات الذاتية تنطوي بصورة قبلية على فلسفة قيميّة. ويبقى أن تأكيد الذات ينهض دوماً على أساس بعيد من المطالب والمعايير أو الغايات الضمنيّة إلى حدّ كبير أو صغير. وهذه الغايات، سواء طرحت في بدء الكوجيتو أو في نهايته، فإنها لا تغدو قيماً بالمعنى الدقيق إلا عندما تغدو علنية ومنتظمة في شكل مثل عليا أو أقطاب فاعلية.

إن الكوجيتو الديكارتي ينطوي على تأكيد حضور، على **أنا**، على **هاأنذا** سابق الرجوع التفكيري الذي يجريه المرء على ذاته. الكوجيتو ينطوي على فعل عَرْض يسبق التصور. وبعبارة أخرى، إنه يؤكد ذاته بوصفه أساساً. ولكن الأمر الذي يغلب التغاضي عنه هو أن الفاعل الديكارتي يتمرس بهذا العَرْض وهو يبسط تطلع علم ـ قيمي[1]. وذاكم بلا ريب أحد المعاني الرئيسة للشك الشامل الذي قد يحقق ذاته لدى تملصه من القيم التي قد يكون حاوياً لها، وهو يعلن عن ذاته على غرار مسرحية نزوانية. لنتخيل أن إلٰهاً مخادعاً، أو شيطاناً خبيثاً، يجعلنا نصدق معنى غير موجود إطلاقاً، ويعرض أمام أعيننا منظراً خارقاً زائفاً: ها نحن أولاء ننزلق إلى الارتياب ونحسب أن الله يكذّب ذاته وهو يرفض كفالة وجود القيم التي يجعلنا نؤمن بها. إذن من المحال إرجاع العالم إلى الصمت أو إلى اللامعنى، دون أن ننكر الله. وكذلك فإن من الممتنع علينا أن نفترض بصورة مبيّتة، دونما نية مكر، بأننا نحلم عندما نقدّر الكائنات والأشياء بمكيال الحقيقة والخير. إننا نقدّر معنى العالم كما يقترحه الإلٰه علينا، وهو مبدأ الحقيقة في يقيننا.

إن تفكير كانْت هو الذي يحدّد مقدمات فلسفة القيم. فهو يطرح في الواقع، فكرة معنى لا يصدر عن اتساق منطقي، بل عن مطلب عملي من مطالب العقل. فالمرء يخضع من تلقاء ذاته لقانون معنى يمنحه لنفسه. والمعنى يوجد بقدر وجود هذا القانون. فالرغبة ليست التعبير المَرَضي عن الأهواء أو العواطف: إنها حادث

---

(1) كما وضعه ر. لوسين بشكل خاص.

عقلي، ومن ثم، فإن المطالب التي تنمّ عنها لا تتحقق دون رقابة العقل الذي يبدو على أنه مبدأها وغايتها. وإذ ذاك تكون القيم هي الأشكال المتنوعة من هذا المعنى الذي يفترضه الفاعل ويصادق عليه معاً. وبكلمة واحدة، إنها أشكال المرغوب فيه، مُبرّأة من كل مطالبة بالتمام. وهي تبدو لنا من جانبين يضمهما كانت في مقولات المشابهة والرمز والنمط. وإنه أحد هذين الجانبين يمتّ إلى الغائية على نحو ما يمثلها الفرد أو تؤيدها الطبيعة فيما يبدو. والجانب الآخر يرجع إلى الغاية الأخلاقية التي تحيل الغائية عليها بوجه الدقة. وهكذا تكون تجربة القيمة ذاتها تجربة أشكال شكلية من شأنها، إذا رجعنا إلى مقولات (ج ـ ف. ليوتار) J - F. Lyotard، أنها تمفصل أشكال الغائية المتشكّلة مع أشكال التخلق المشكّلة. وبعبارة ثانية، إنها رموز مهمات مفتوحة على نحو لا محدّد: نقوش مَثَل أعلى لا ينضب معينه.

أجل، إننا نفصح عن هذه الإشكالية إنطلاقاً من قراءتنا لـ (كانت). والحق أن مفهوم القيمة، إن لم يُدرس من حيث هو، فإنه يجد نفسه منقوشاً سلفاً في ذلك من حيث العلاقة المزدوجة التي يقيمها الفاعل مع الغائيات Finalités ومع الغايات Fins التي هي أساسها. وعلى هذا المنوال فإن الله ليس أساس القيم، بل إن القيم هي التي تستطيع الإحالة على الله. صحيح أن علم الغايات Téléologie يستعين باللاهوت، ولكن على نحو غير مباشر، بوساطة الفعل الأخلاقي. فالقيم شواهد جزئية على تحقق مثل أخلاقي أعلى في الثقافة، وفي المجتمع، ولكن أيضاً في نظام طبيعة يصنعها الإنسان.

وسيكون عَرْضنا الوجيز هذا ناقصاً إذا نحن أغفلنا الإشارة إلى أن أحد الأمور النظرية المتميزة، حيث أنضجت هذه الإشكالية، مجافاةً أو طباقاً، هو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي لا تفتأ الميتافيزياء تعيد تأويله اقتداءً بالقديس أنسلم Anselme ونحن نعرف الانتقاد الذي وجهه القديس توما وكانت على الأخص، ضد هذا الاستدلال المموّه الذي يستنبط الوجود من الماهية، والأنطولوجي من المنطقي، وما يجب أن يكون مما هو كائن، والواقع من المثل الأعلى. لنغض الطرف عن هذه الاعتراضات المدرسية التي تدل على انزلاق نظريات المعرفة الأفلاطونية والأرسطية أو تنازعها. فبعضها يرى أن الفكرة حضور، إشراق، مشاركة في الكون. وبعضها الآخر يرى أنها مَثَل أعلى، تمثيل، مختزل منطقي.

ولنقتصر على تبيان أن وضع هذا الدليل من حيث هو إنما يستند إلى أفق قيمي أغفله النظر الاقتصادي نفسه. فمن الجائز قولنا: إن الله موجود لأنه جدير بالوجود. وإن الإحالة على المَثَل الأعلى تعرب عن مطلق وجود مرتكز على تجربة قيمية لا مباشرة. أما أن يكون الله هو الأعظم، والكمال، أو مبدأ الخير، فذاك ما يرجع إلى تقويم، إلى رغبة، إلى اعتقاد. إن لله حق الوجود حقاً متميزاً. ونحن نعرف أن كانْت الذي انتقد العيب الشكلي للدليل على صعيد العقل النظري، إنما أعاد ترميمه، آخر الأمر، إلى جبهة العقل العملي. وبذلك فإنه أزال الإنكار الذي أورده في النقد. وقد أظهر، على الأقل، أن تأكيد وجود الله هو، في هذا الدليل، أشبه بحكم تحليلي، وأنه يخفي حكماً تركيبياً، ما دامت التجربة الأخلاقية، نتيجة الالتفاف بالعمل، تجعل الإنسان يلغي نفسه مدعواً إلى طلب كفالة مطلقة: الكفالة التي يقدمها لنا وجود غاية قصوى.

II ـ منعطف فلسفة القيم

يضطلع فكر كانت بربط إشكالية الفلسفة المدرسية، وهي ضمنية، بالتأويل الجديد الذي تقترحه الفلسفة المعاصرة. وسيكون هذا الفكر، على نحو أصرح، محل استغلال الفلاسفة الكانتيين الجدد في القرن التاسع عشر: ريتشه Ritsche، كوهن Cohen، ناتورپ Natorp وفي القرن العشرين من أمثال ج. نابرت J. Nabert و. لوسين، بوجه خاص. ولكننا لن نستغرب أن نرى التيار الأخير ينمو بفضل عدد من العوامل المميزة: إتساع اقتصاد السوق وتحديثه، شعور بالقلق صادر عن انقلاب النظام على أثر حربين عالميتين، تساؤل الفلسفة الفنومنولوجية، نقد العلوم الإنسانية الناجم عن مفهومات الدلالة والفهم، رفض ماركس وفرويد ونيتشه المُثُل العليا، إعادة صياغة قيم أولية في سياق تلتقي فيه رغبة السيطرة التقنية بإمكانات الاتصال الجديدة.

وعلى أساس هذا التغير يغدو مفهوم القيمة علنياً بالانطلاق من التضمن الذي نصطفيه. وهكذا نجد الفلاسفة الإنكليز النفعيين مثل ج. بنتام J. Bentham (ت 1832) وجون ستوارت مل J. Stuart Mill (ت 1836) يحرصون على المضي في أثر الإبيقوريين وعلى تنمية الدلالة الحسابية لكلمة النفعية. إنهم يقيمون

الأخلاق على أساس تعارض السارّ والمؤلم، ثم يقترحون علينا، بدءاً من هذا القرار، إجراء عملية حسابية تامة للذات. ونحن نفهم أنه سيصدر الموقف الإنساني بنتيجة حساب، موازنة، تقدير. ولا ريب في أن الحكم الأخلاقي سيكون مستنبطاً على نحو جزئي من عملية مقارنة. وهو يتنبأ بالحلول، ويقرن بعضها ببعض ليتقدم بأقلّها سوءاً ممكناً. ومثل هذه الحركة ستجد نفسها ناجمة، من جهة أولى، ليس عن الانطلاق من مبدأ اللذة وحسب، ولكن كذلك بالانطلاق من مبدأ الواقع: وهي تؤدي، على هذا المنوال، إلى التوفيق بين عاملي الرغبة هذين. ولا يمكن، من جهة أخرى، بحال من الأحوال، أن تتعلق بسلّم مواقف منتظمة بصورة مسبقة، وبكلمة واحدة، بنوع من (نحو) لذّات.

وعلى خلاف هذه النظرية نجد موقف الإنسان الشجاع الذي لا يخشى مواجهة الخصومات. هنا لا يوجد حساب ذليل، بل انخراط كريم، إن لم نقل بطوليًا، وإن مجال هذا التحول هو مجال القيمة **بالمعنى العسكري** للكلمة. وقد عارض ت. كارليل Th. Carlylle (ت 1881) البسالة (Valour) بالثمن المدعو قيمة (Value)، عارض الشجاعة التي تؤكّد ذاتها دون حساب بالتخطيط لدى من يقيس ويوازن ويقدّر ويساوم. أجل، إن هذا الحظ السلوكي الذي يجسّده الرواقيون منقوش هو ذاته في لغة أخلاق موروثة تعتمد قوة الروح ورباطة الجأش، تعتمد فضيلة الفضيلة، قوة الشجاعة. ولكن هذ الخط السلوكي إن كان يفرض ذاته فرضاً وحيداً فإنه يتعرض لإفساد القضية التي يذود عنها حين يؤدي إلى العزلة، والعنف، وعبادة الشخصية، أو السيطرة المصطفاة.

وفيما وراء هذه الاتجاهات، يظهر تأويل القيمة **تأويلاً دينياً** قوامه التضحية والجدارة والاجتباء. ويبدو لنا أنه قراءة ثانية للمتأول الكانتي بين العقلي النظري الآيل إلى فرضيات وجود، والعقل العملي الذي يفترض القيم فرضاً مسبقاً. وإن الفلاسفة الكانتيين الجدد في القرن التاسع عشر مثل ريتشل Ritschl وشلرماخر Schleirmaher وهارنك Harnack وهوفدينغ Höffding هم صانعو هذا التحول[1]. وفي وسعنا أن

(1) يُدخل ريتشل في كتابه المنشور من سنة (1870) إلى (1874) عبارة حكم القيمة Û(Werturteil)

نميز في هذا المنحى ثلاثة تصورات. الأول تصور ل. لافيل، وهو يقترح فكرة قيم تدور على مفهوم المشاركة الأفلاطوني. والثاني تصور ا. مونْييه E. Mounier ور. لوسين، وهو تصور يوسّع فكرة السمات التي تنير الالتزام أو ما يجب أن يكون. والثالث، أخيراً، ومنظّره هو م. شلر M. Scheler. وعلى أساس هذا الإضمار الديني يقوم التفكير القيمي الذي يرعى إلى حد كبير أو صغير النقد النيتشوي، وقد نما في فرنسا وألمانيا في تخوم القرن العشرين. وعلى هذا النحو تبدو القيم بمثابة اشتداد بين المعنى المتعالي الذي تشارك فيه وبين مطلب تحققها، وذلك من جراء الالتزام المعاش بعالَم حافل بـ «عوائق» وبمعارضة خصومات. وهذا التحول الأساسي هو الذي نعته نيتشه بالانقلاب، وهو حركة تعني أمرين: من جهة أولى، إقامة خارطة جديدة للقيم، ومن جهة أخرى، تقديم طريقة جديدة للتقويم. وهكذا فإن الانقلاب النيتشوي ليس مجرد عكس الوضع، بل إنه نقل نمطية القيم وموقعيتها. وإن الانفصام المُقام بين المثل الأعلى والواقع، بين الحقيقة والظاهر، هو أمر عَدَمي بمبدئه، ما دام يستلب الفاعل لشؤون غريبة عن رغبته، عَدَمي من حيث سيرورته ما دام يشهد على لا نجوع القيم. بل إن هذه القيم، حتى لو أنها استردت ألقها في تأويلات جديدة، إنما تظل مسوقة في سيرورة الانحدار ذاتها إلا إذا صدرت عن طراز حكم آخر، عن طراز آخر لتقويم الإنسان وفهمه. إن الخير والجميل والحقيقي تتلاشى في عالَم المثل الأفلاطونية المتداعي[1].

لا ريب في أن نيتشه هو أعظم ممثلي هذا التحول الوسيع دلالة لا لأنه «يقلب» الحركة الافلاطونية وحسب، بل أيضاً لأنه حين أراد ذلك استولى على تضمنات فكرة القيمة، وقد أبعد الاعتبار الحسابي الذي عُني الفلاسفة النفعيون بتمييزه ونهض بتغطية التيارين السابقين. وعنده، في الواقع، أن التقويم الحقيقي الذي يطرد الحسابات الوضعية هو من صنع النفس النبيلة، يطلب به الشعور البطولي لشجاعة لانهائية فيما يجاوز الحس الاقتصادي. فإذا رجعنا إلى تمييز البسالة العسكرية عن المكافأة التجارية وجدنا نيتشه يفهم القيمة بلغة الشهامة

(1) إليكم أشكال العَدَمية: الإيجابي (الانفصام)، السلبي (الانحطاط)، الناقص (محاولات الاستعاضة)، الناجز (لحظة تمام الانحدار ولحظة إعادة التقويم الممكنة).

والتجاوز والتهور والمجانية. وفي أفق هذا الاصطفاء قرأ دوهرنغ Dühring الذي يدافع عن نظرية قيمة الحياة بمقابل قيمة الكون[1]. وهكذا تنبثق الإشكالية الأخلاقية من ملتقى هذين الاتجاهين ألا إن القيمة قيمة الفاعل الذي يضطلع بنفسه، مبرهناً على شجاعة العيش، ومتحدياً كل معيار.

(1) نشر دوهرنغ كتاب «قيمة الحياة» سنة (1865)، وقد سجّل نيتشه ملاحظاته عليه سنة (1875).



الفصل الثاني

دراسة فنومنولوجية

ترسم هذه الجولة السريعة في نظرنا الإطار الذي نود أن ننهض فيه بمسعى فنومنولوجي يواكب الوصف والإرجاع. وإن الملاحظات السابقة تكفي لإبراز الإبهام الخفي لموضوع دراستنا. ومثل هذا الإبهام، ونحن نشعر به شعوراً مسبقاً، ليس غريباً على الإشكالية. فلنجلُ أولاً: ماذا تعني الفلسفة بكلمة قيمة. وسننطلق من تحليل دلالي لاستخلاص السمات العرضانية لمختلف تصورات الكلمة ولإماطة اللثام عما تنطوي عليه من افتراضات معرفية مسبقة تستثيرها. ثم، بعد أن نستخلص، إن صح القول، هذه الثوابت، سنرجع إلى التجربة ذاتها، لكي نحدّد مراحل نشأة هذه الظاهرة، وكذلك مستويات التأويل التي تغطيها.

وعندما ننهي وضع هذه التحديدات سيكون في إمكاننا أن ندقّق على نحو أفضل المقطع البنيوي الجانبي لمفهوم القيمة.

I ـ التحديدات العرضانية

1 ـ تحليل دلالي

القيمة الأخلاقية تحيلنا على مؤسسة من طبيعة نوعية، بالمعنى الذي يقصده دوپيريل Dupréel، وإن الرجوع إلى هذا الأخير لا يحذف، من حيث هو رجوع، المضمرات المتنوعة لهذه الكلمة. فنحن نفكر على نحو تلقائي أعظم بالقيم الدينية أو الاقتصادية أو السلعية، وننسى القيم الرياضية والإشارات الجبرية أو الخوارزمية التي تمثل مجهولاً، وكذلك قيم الثقافة التي تغطي، إلى جانب الإشارات والكلمات والقواعد، ما يدعوه هوسرل في كتابه «أزمة الإنسانية الأوروبية» الغايات والمعايير وهي تدل دلالة مباشرة أكبر على الخيرات الناجمة عن المبادلة، والتي يرى ليڤي

ستروس Levi - Strauss أن أنموذجها هو تداول النساء، ثم القيم اللسانية التي تعرب في نظر فرديناند دو سوسور Ferdinand de Saussure عن الفوارق التي تؤثر في طراز المرجعية في اللغة؛ وأخيراً القيم الأصلية التي تترجم، في الموسيقا، الأزمنة النسبية لنغمة موسيقية أو أيضاً، في الرسم، الدرجات اللونية المتفاوتة الشدة.

في وسعنا سلفاً أن نجرّد من هذه المعطيات الدلالية بعض سمات مشتركة لمفهوم القيمة. وهذا المفهوم يبدو لنا مبهماً لأنه يقع في ملتقى حال مزدوجة: وجهها الأول يتصل بالمبادلة التجارية، والآخر بالتنظيم الإتصالي. ذلك، كما سنرى، أنه إن كان للأخلاقي استقلال ذاتي عن السياسي، فإن هذا الاستقلال لا ينهى عن المطالبة من جراء ذلك ببعض وجوه **اقتصاد** حاسمة. ولا ريب في أن لوڤيناس Levinas قد أصاب بإخراج الأخلاق من علاقات القوة. ولكن لاكان Lacan من ناحيته، أصاب في ملاحظة أن نقد إخضاع الأخلاقي للسياسي يؤدي إلى إنكار كل علاقة حاسمة بالاقتصاد السياسي، ولكن ليس بكل تطلع اقتصادي. إن مطلب الإتفاق، والسعي إلى التوفيق، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، والتفاهم، ولكن كذلك وضع الرغبة والإعراب عنها من حيث صلتها بـ «القانون»، كل أولئك يستند إلى مختزل تنظيم اقتصادي. ومن الجائز أن نقول، بعودتنا إلى استعمال المفردات الكانتية، إن الاقتصاد السياسي إنما يُخضع الأخلاق لمعايير حين ينهض حيالها بدور أساسٍ يقوّم عرضاً عن دور **ناظم** غائية أو أفق كما يقتضي ذلك منطق اقتصادي بالمعنى الوسيع. ففي الحالة الأولى تفرض القيم ذاتها على أنها أمور مطلقة، تُحدّد تحديداً مبرماً علاقات الوسائل بالغايات. وفي الحالة الأخرى، على أنها غايات مرموقة تتضمن اختيار أنسب الوسائل الموائمة لتعقد وضع معطى.

والسمة الثانية: تتصل **بنسبية القيم**. والحق أن هذه القيم تطرح ذاتها بالفارق والتضاد. ومن شأن الدلالة الجمالية لهذه الكلمة أنها تبرز هذه النظرة. فإذا كانت القيم نسبية بعضها بالإضافة إلى بعض، فمردّ ذلك إلى أنها تخضع لقانون اقتصاد الإشارات اللسانية ذاته. إنها تنتظم في هيئة منظومة مرجعيات تؤدي إلى سيرورة تفاعل. فهي تنشر أفق «كون ـ مشترك» يشكّل أسس الثقافة ويحدّد الطرز التي

تجعل أعضاء جماعة من الجماعات يقطنون عالماً واحداً، وبقول وجيز، إنها تبدو في إهاب يقوّم سيرورات رمزية. وهي تتوزع إلى مواءمات لسانية أو سياسية أو جمالية أو دينية تؤلف داخل الثقافة منظومة أقطاب مرجعية[1] وإنما بالرجوع إلى هذا المؤسس الخيالي، بالمعنى الذي قال به ث. كاستورياديس C. Castoriadis، يضفي الفاعلون عليه جزاءً رمزياً. وهكذا تعمل السمة الفارقية هنا في مجالين: الأول، أفقي، يوزع صنوف التعارض داخل المنظومة القيمية، والآخر، عرضاني، يمفصل ثنائية القطب القيمية، وهي تقع في ملتقى الخيالي والرمزي.

وبقدر حدوث هذه التحديدات عن إتفاق، وأنها تستخلص نجوعها الرمزي من العمل، نجد أنها تنطوي على بُعْد مجهول يشير إليه بصراحة معنى الكلمة الرياضي، ولكنه يحدِّد تحديداً أكبر كل معنى من سائر المعاني في طراز اعتقاد. وهذه العلاقة بـ «الآخر» هي أساس القيمة. وهنا «الآخر» يعني المَثَل الأعلى الذي تحيل القيمة عليه، المَثَل الأعلى لا يتجلى في شكل إلا في القرار وفي العمل المشخص. وهذا ما يجعل القيم تنطوي على عامل أساسي من اللاتحديد والوهن، وذلك بمقدار ما هي وليدة اقتطاع رمزي من ذاك المَثَل الأعلى، وبمقدار ما تبقى خاضعة للجزاء المحتمل على الممارسة الأخلاقية. ولو أن الحساب وإمكان التنبؤ قد تدخلا في حركة نشأتها فإنها تبقى تابعة لرهان مضاعف: الأول يفتتح ولادتها، والآخر يصحب تحققها.

إن الإحالة على المجهول تضفي على الالتزام الأخلاقي هالة قدسية. وفي الواقع، كل قيمة ترسم في مجال تطلعها سمة منطلق وانقسام رمزيين، وهي توزع حقلي العمل بين الخير والشر، القبيح والجميل، الخطأ والصواب، الطبيعي والخارق، فهي على هذا المنوال، تحدِّد فوق جبهات عدة طرز تعارض الخوف والافتتان، الخشية والانجذاب، فما يشكِّل بنية تجربة المقدس. فالصورة التي تستنبطها بالانطلاق من المَثَل الأعلى الذي تطالب به إنما تحمل أمراً، وبالتالي، ممنوعاً. وهذا بلا ريب سبب أن تكون القيمة السلبية عكس القيمة الإيجابية بأقل

---

(1) إن كلمة «علم ـ القيمة» Axio - Logie تحدِّد هذه «المواءمات» Topiques التي تمثل المحاور الكبرى للفاعلية الإنسانية تحديداً موفقاً.

من كونها نقيضها، ويكون معناها الإشارة إشارة ساخرة إلى وهن الممنوع الذي يحدّدها، ومن ثم، إلى تحويل قسط المقدس الذي تقوم به. فلا شيء يعرب عن وهن المجال بأكثر من القبح، ولا شيء كذلك يعرب عن الضعف الداخلي للحقيقة بأكثر من الكذب، وما من كائن بقادر على اللهو بمحاكاة الإله الصالح مثل الشيطان.

ونحن نعلم أن وظيفة الممنوع تمثل في إحداث الرغبة في الانطلاق من كبت يولّد **إتفاقاً**. وعلى هذا النحو «اختُرعت القيم الخاصة بثقافة معينة: إنها، بفضل رقابة تقابل الامتناع المندفع الذي تستلزمه، إنما تبدأ إمكان إتفاق اجتماعي، ومن ثم، تفتح إمكان «عالَم مشترك»». ونحن نشعر سلفاً بتعقد مثل هذه السيرورة. فالمَثَل الأعلى بالأعلى الذي يتحلى بسمة داخلية يثير الرغبة، والرغبة المنوعة ترمّم المَثَل الأعلى بالإصغاء، في شكل غائية. وإنما تجري المفاوضة على الاتفاق بين طرفي هذا القطب المزدوج، قطب الكبت والتصعيد. وبالانطلاق من الحيّز الاقتصادي لـ «عالَم مشترك» تشهد القيمة على توافر تحديدات رئيسة: إبهام ونسبية ومصداقية وقدسية واشتهاء. وقبل أن ندرس من الناحية الفنومنولوجية كيف ننهض بتجربة القيمة، علينا أن نكمل هذا التحليل بإظهار صنوف التمييزات الكبرى المفترضة مسبقاً والتي تشكّل المقطع الجانبي للحيّز الإبستمولوجي للفلسفة المعنية.

2 ـ المفترَضات المسبَقة

إن إحدى المفترَضات المسبَقة الأكثر ظهوراً تطرح تمييز **الحادث** عمّا **ينبغي أن يكون**، وهو تمييز يهيمن على تمييز أحكام القيمة عن أحكام الوجود. ولكن إذا صحّ أن ما ينبغي أن يكون يتعلق، كما يرى دوركهايم E. Durkheim، باتفاق اجتماعي، فإنه هو ذاته يتبع، ولو في صورة رجوع ضمني، الاتفاق المتبادل للفاعلين الذين ينشئونه. فالقيمة، كالقانون تصدر عن ميثاق Pacte، أو بقول أدق عن عهد Paction يعرب عن القبول الطوعي للأشخاص الملتزمين. وعلى العكس، لا ينفصل الحادث أو الواقع عن حكم كيفي، لأن الحادث هو دوماً «حادث» أو أنه «محل تأويل». وهو على الدوام أمر مرموز. ولذا يمتنع إقامة تعارض بين هذين القطبين، وأن يكون من شأنه الاهتداء بمرجع ضمني إلى حدّ كبير أو صغير، الاهتداء بفاعل أو بعد مفترض من الفاعلين. فهل يجب أن نخلص

من ذلك إلى أن الواقع يكبت القيمة، وأن القيمة تجهد لكشف النقاب عن المبادىء الخفية التي تسود تقدير الواقع تقديراً خفياً؟ إلا أن الأمر هو الأمر دون أدنى ريب. غير أن هذه المشاهدة لا تؤدي إلى قذف مثل هذا التمييز في غياهب التفاهة. ذلك أن التقدير الذي به نتناول الحادث يستند إلى معايير تقنية واجتماعية وحقوقية. وهو ينتمي، بحسب تمييز جاء به ج. هابرماس J. Habermas، إلى نظام فلسفة القيم، أي إلى الشروط الوظيفية لإمكان التواصل، وليس إلى النظام الأخلاقي، أي إلى شروط إمكان التواصل بين الأشخاص. وعوضاً عن الاستمتاع بالمجادلات السكولائية حول التفسير اللساني لأحكام الوجود والقيمة، سواء من أجل إزالة الإمارات المناسبة لهذا التمييز، أم من أجل اتهامها إتهام إنكار، فإن من اللائق بالدرجة الأولى تمييز مختلف درجات التقدير الماثلة بين هذين القطبين الأقْصَيَيْن.

وثمة تقابل آخر، هو كذلك إشكالي، يمفصل **الموضوعية والذاتية**. وسيحقّ للمراقبين ملاحظة أن القيم إذا ما بدت للوهلة الأولى صفات الأشياء، فذلك لأن الفاعل المقوِّم كان قد أُزيح بغتة. وعلى العكس، إنهم سيلحفون على وضع القيم الذاتي، سواءً القيم التي خلقها الاختيار الحر، كما يبرهن على ذلك جان - پول سارتر J - P. Sartre ور. پولان R. Polin، وإما أيضاً بالاستجابة لمطالب الحياة التي تصطفي الوسائل اللازمة لتكيف الإنسان مع وسطه كما يرى الفلاسفة الذرائعيون، وإما أخيراً لأنها وليدة الحاجة تارة، وتارة أخرى الرغبة التي تحفزها العواطف أو الإحساسات، بحسب التأويل البيولوجي الذي يعتنقه ريبو Ribot أو إهرنفلس Ehrenfels. ولكن وجهتي النظر المتعارضتين هاتين تنمّان عن وضع شخص منخرط في نظام يتجاوزه، سواء نُظر إلى هذا الأخير على أنه نظام الأمر القطعي الكانتي، نظام الكلام المخاطبي، أو حتى نظام الكائن الذي يفتح الإنسان على مستقبل إمكاناته. والمسألة كل المسألة هي أن نعرف: هل توجد بين الرغبة والقيمة، إذا ما رجعنا إلى اللغة الكانتية، هل توجد رابطة تحليلية أو رابطة تركيبية، وبقول موجز، هل الرغبة هي التي تتضمن القيمة أم أن القيمة هي التي تتضمن الرغبة. وبعبارة واضحة، إن القيمة التي تدل على نظام ما يمكن أن يكون مرغوباً، وليس نظام ما تحت الرغبة فيه، تجعل وضع الذاتية ووضع الموضوعية إشكالياً. إنها تدعو الفاعل إلى أن يوجد ضمن حركة دائبة من الاحتجاج، وإعادة النظر،

وهي تنتزعه من تصور الموضوعات المراد امتلاكها لتضعه وجهاً لوجه أمام أهداف يراد بلوغها.

وخلف تمييزات الحادث والرغبة، والفاعل والموضوع، يمكننا تمييز أثر تعارض أساسي على نحو أعظم: تعارض الذات والآخر. وذلك أن للقيمة نتيجة أساسية ماثلة في اكتشاف (الآخر) الذي يمفصل الحادث بما ينبغي أن يكون، الفاعل بالموضوع، ما دامت القيمة تنقل كل حدّ من هذه الحدود إلى أرض وسيطة، وترسخه في حيّز ثالث. وقد ذكرنا في الفصل الأول أن هذا التمييز الذي تخفيه الميتافيزياء هو الذي تهدف فلسفة القيم إلى تنميته مهما يكن الشكل الذي تتصور فيه ذلك (الآخر): إتفاق، ما ينبغي أن يكون، اعتراف بالآخر، رباط بين الأشخاص يقوم على اقتسام العواطف المشتركة أو اللغة. وعند ما يفضح مؤلفون من أمثال: نيتشه وفرويد وماركس انخلاع مفهوم القيمة حيال المَثَل الأعلى أو الرقابة أو لصالح الرأسمال، فإنهم في الواقع يحملون على الحطّ من قيمة القيم الناجم عن طرد الثالث الذي يفترض في هذا القيم أنها تمثله.

إن (الآخر) الذي ترمز إليه القيمة يقود إلى تمييز آخر مستمَد من اللسانيات: تمييز **الفارق والمرجعية**. ونحن نعلم أن الرمز يرقى بالفارق الذي يمفصل إشارتين ويجعله مرجعاً، مثال ذلك، الميزان والعدالة، المنجل والموت، الشمس والأب. . وهذا الأمر هو هكذا لأن التعرف إلى الفاعلين المتكلمين إنما يجري من خلاله. وهذه العملية ذاتها هي التي تحيل الفارق مرجعاً. ولا ريب أن في هذه الحركة قضية تقويم ناشط. ونحن نعرف أن ف. دو سوسور يطلق اسم القيمة على تعارض دالّين. ولا يخفى أن الرمز يجسد، إن صح القول، هذه القيمة حين يحصر هذين الدالّين في مدلول واحد: فضيلة، وطن، الله، الصداقة، النبوّة. . . ولكن القيمة التي نتحدث عنها هي في آن واحد أكثر، وأقل، من الرمز. إنها أكثر من الرمز لأنها تقع في المبدأ ذاته لقيام رموز أخرى، بوصفها فارقاً أقصى. وهي أقل من الرمز لأنها تظل غير محدّدة، محصورة في مجال تفاعل الفارق مثالياً. وهذا يعني إلى أي مدى تفرض القيمة ذاتها، على نقيض الرمز، حين تفصح عن المعنى الذي تضمره. وها هي ذي من جديد تحيل المرجع الذي أثبتته وتجعله فارقاً جديداً، وهو الفارق ذاته الذي يشكّل الإشارة. إنها تحلّ ما عقده الرمز. وتبين بذلك أن

الدلالة ليست مرموزة إلا ابتغاء تحققها. فهي تمنع الرمز من الكذب، ومن الإيهام بالتحقق النهائي للمعنى الذي يبدو انطواؤه عليه.

أما الاتفاق الذي نُعنى به هنا فإنه يفترض مسبقاً عملية تماهٍ بهذه الرموز التي لا تفرض ذاتها بوصفها مرجعيات إلا بدءاً من الفوارق الدالّة التي تحوّرها. فعندما يسود القطب المرجعي تنزع القيمة إلى فرض ذاتها بوصفها أنموذجاً مطلقاً، معيارياً، لا يطاله ريب. وعندما تكون الغلبة للجانب الفارقي تبدو القيمة على أنها وظيفة، أي فعل متحولٍ مهيإٍ للرقابة. أجل، إن الأنموذج والوظيفة ينطويان على منطق إيمائي هو أساس الاتفاق. ولكن هذا المنطق نسبي إلى حدّ كبير أو صغير بحسب الوضع المقدَّر له. فمن حيث إنه وظيفة فإنه يبرز مبعدة يمحوها الأنموذج. ولكن من الممتنع الاقتصار على ثنائية القطب هذه. بل يبدو لنا أن ثمة مجالاً لتصور القيمة تصوراً ثالثاً يفرض ذاته بوصفه صورة تستهدف تنظيم منطق المبادلة والاقتسام الرمزي، والذي يكبته عمل الأنموذج وعمل الوظيفةِ سواء بسواء. وبحسب وجهة النظر هذه تنبع القيمة التي أُعيد غمسها في التربة الصالحة للغة الأم، تنبع من فعل المنطق أو من إنجازه بما تنتمي إليه انتماءها إلى ترميز يراد تحقيقه. فهي تظهر في إهاب جملة مرجعيات نشأت وترعرعت بالنشاط الاتصالي وهي قادرة على أن تدفع قدماً إبداع قيم أخرى.

ومن الجائز أن نستخلص قبل المتعارضات المذكورة مفترضاً مسبقاً أخيراً يتصل بالعلاقة الاقتصادية المزدوجة التي تربط القيمة بمنطق **الكم** وبمنطق **الكيف**. وهذا المفترَض المسبق الأخير يمدّنا، من ناحية أخرى، بمبدأ تصنيف من جهة أولى للعناصر المقدَّرة كمياً، مثل المال، والخيرات، وأسهم التملك، والإنجازات القياسية المادية وحتى الفكرية. ومن جهة أخرى للعناصر المقدَّرة من زاوية الكيف، مثل حرارة علاقة، جمال تحفة فنية، كرم حركة. . . ولكننا نسرف إذا ما استأنفنا مثل هذا التوزيع دون أن نصحّحه. ونحن نعلم أن القيم الكمية المزعومة، ومثلاً أسهم البورصة أو أسعار النقد، تتبع عدداً كبيراً جداً من العوامل النفسية العاطفية والعلائقية. وعلى العكس، فإن القيم الكيفية مثل الجدارة والتقدير الشعبي لشخص يعتريه وسواس العرفان بفضله، ومنه يمنح سلطانه، لا يمكن بصورة **قبلية** أن تفلت من النظرة الإحصائية، من الحساب الإحصائي ومن الإلزامات المالية.

وعلى هذا النحو فإننا نجد في منطلق هذا التقدير المزدوج حركة اعتماد يمكن نقلها إلى كل سجلّ من سجلاّت اللغة الملمح إليها. وهذا يعني إلى أي مدى يقف هذا التعارض سدّاً حاجزاً دون تحديد القيمة تحديداً أساسياً: تحديد الاشتداد. وإن الاشتداد ليعرب عن درجة استثمار فاعل لقضية، أو لموضوع أو لشخصية أو لمَثَل أعلى، وهو يحدّد مستوى الاعتراف الذي يمنحه كل امرىء لرمز معين يربطه بسواه.

تلكم هي شتى المفترَضات المسبقة التي تسود الخطاب الذي يتناول القيم بوجه عام. إنها توجّه التفكير في طائفة من النوسانات التي تخفي الحدّ الثالث، حيث تجثم الإشكالية. وعلى هذا المنوال فإن الانتقال من الحادث إلى ما ينبغي أن يكون يضع بين قوسين الفاعل الذي يُفرض فيه أن يحكم؛ والانتقال من الموضوع إلى الذات: تجربة مشتركة بين الأشخاص، والانفصال من الإشارة ومن الرمز: إثارة الرغبة إثارة دالّة؛ والانتقال من الذات والآخر: العلاقة بحيّز تواصلي وعلائقي واحد؛ والانفصال من الأنموذج ومن الوظيفة: مطلب الصورة الواحدة؛ وأخيراً، الانتقال من الكمية ومن الكيفية: مراعاة اشتداد الحكم. وهذه المعلومات الناجمة عن تحليل تضمنات الكلمة، تبسط أفق كل تحليل.

II ـ التجربة الفنومنولوجية

تتناول هذه التجربة عمل ثنائية منقوشة في الحيّز الثلاثي للثقافة أو الاتفاق أو العلاقة بـ (الآخر). وذلك ما يجعلها تنطوي حتماً على تحديد موضوعي وعلى تحديد ذاتي ستنعتهما بنعت الرمز، ونخصّ ملتقى هذين الأخيرين بتسمية المفعول الدّال Effet. فلننظر على التعاقب في هذين الجانبين.

1 ـ الموضوعية المادية والصورية

إن التحديدالرمزي أو الموضوعي يتضمن، هو ذاته، جانباً صورياً وجانباً مادياً. فالقيمة إذ ننظر إليها من الناحية الأولى تعرب عن ذاتها في خطاب يشير إلى غائيات وأهداف ومعايير. **الغائيات** تمثل الاتجاهات الموجّهة أو أيضاً المحاور التي

تسود العمل الإنساني: المنطقية، التقنية، الجمالية، الدينية، السياسية... وهي تعيّن الينبوع الذي ينهل منه الإنسان عندما يتطلع إلى أهداف. وعلى هذا النحو فإن تعريف الغائيات السياسية يتطلب وضع خطة استحقاقات، وتحديد جدولة برنامج. **والأهداف**: هي الغائيات عندما تتحول إلى تطلعات أو إلى أغراض مستهدَفة. والمعايير، أخيراً، تقدم أطر تحقيق تلك الغائيات والأهداف. مثال ذلك: المبادىء الديمقراطية لتنفيذ خطة سياسية. وهذه الثلاثية المنقوشة في الثقافة تشكّل مقطع القيم الجانبي الصوري.

ولا يقلّ تعقد الجانب المادي الذي يغطي المضمون القيمي عن الجانب السابق. فهو يتوحّد مع **وسيط** المبادلة أو التواصل الاجتماعي. فإذا رجعنا إلى نمطية ليفي - ستروس وجدنا أنه يشمل الإشارات اللسانيّة وسلع الاستهلاك والنسوة المتبادلة بحسب قانون الزواج الخارجي، ويمكننا، بوجه أعم، أن نذكر في مجال مضامين القيم، إشارات اللغة، أو الأدوات التقنية، أو أيضاً جملة القواعد أو الشعائر التي تمثل عجلات التواصل. وربما شعرنا شعوراً مسبقاً بأن الأشخاص البشريين لا يمكن اعتبارهم قيما. ذلك أنهم في الواقع مبادىء التقويم، ولذا فإنهم ينأون بهذا الاعتبار عن كل تقدير اقتصادي. وهذا بلا ريب هو المفترض المسبق عند هيديجر، وهو يفد ذات أنموذج الفاعل الميتافيزيائي الذي يظل (كوجيتو ديكارت) صورته النموذجية. وهذه الصورة المعتبَرة في الواقع، وعلى صواب؛ بأنها مبدأ الحدس القيمي، إلا إذا لم تُعدّ هي ذاتها قيمة أسمى، بوصفها تحكي المقطع الجانبي للإله الميتافيزيائي. وذلك بلا ريب هو أيضاً معنى الاحترام في نظر كانت: إننا إذ ننظر إلى (الآخر) بوصفه غاية فإنما نطرح وجوده على أنه وجود لا شرطي، وأنه ينبو عن سيطرة الفكر المقدِّم.

جائز إيضاح عمل هذا الترابط في ضوء التحليل الانتقالي الذي يمكن أن نستشفه من قراءة فينيكوت Winnicott. فبينما يغطي الجانب الصوري مفهوم حيّز الانتقال، فإن الجانب المادي يحدّد تخوم الموضوع المتخذ نقطة مرجعية. وعندما ننظر إلى القيمة على هذا النحو يكون لها، من جهة أولى، وظيفة تجسيد حقل الثقافة المؤلفة من غائيات وأهداف ومعايير، ومن جهة أخرى وظيفة تقديم صوى لازبة لاجتياز ذلك الحقل. إن القيمة «حاوية»: هي بآن واحد تطلُّع ومأخذ، غاية

ووسيلة، إنفتاح وعجلة مرور. القيم تفتح لنا حيّز ثقافتنا المجازي بدءاً من المحلّ ذاته الذي نعيش فيه ونحن نحترمها. ومن الجلي أنها معقدة ليس بسبب تداخل تضمناتها وحسب، بل أيضاً من جراء المستوى المزدوج الصوري والمادي الذي تمفصله. ثم إن القيم مبهمة، إن لم نقل إنها مفارقات، بنتيجة أنها هي ذاتها تمثل بآن واحد بيئة تبلور الثقافة ونقطتها. أو ليس من باب الكسل الفكري قذفها إلى سماء الماهيات المثالية أو المتعالية: ماهيات الحقيقي والجميل والخير والكائن؟ وسواء شئنا أو لم نشأ، فإن فلسفة القيم لا تستطيع، دونما استنكار الإضطلاع بإدارة «مَقامنا» الثقافي.

القيم، كالموضوعات الانتقالية، وسائط تشير إلى الوسط الممكن في مفازة، ولكن كذلك إلى الحدود التي يترتب على الفاعلين أن يراعوها وهم يرغبون في إقامة علاقة تشد بعضهم إلى بعض. إنها تيسّر اكتشاف انفتاح أفق عالم مشترك يمكن العيش فيه. وهي ليست البتة مُثُلاً علياً مطلقة أو متعالية بالمعنى اللاهوتي للكلمة، بل إنها تفرض ذاتها من حيث هي وسائل مبادلة وتواصل فلا يمكن أن تنفصل عن التطلعات بين الأشخاص، تلك التطلعات التي تنهض بها. القيم تشغل الحيّز الغائي الذي يعرّفه كانت في «نقد الكلام» على أنه النشاط الجمالي الذي تنعكس فيه، تبع أشكال مختلفة، العلاقة الأخلاقية التي تربط الفاعل بـ «القانون». إن القيم أشكال يطرحها الحكم التأملي. وهي تضفي على الظاهر جوهراً أو قواماً. والظاهر في نظر فينيكوت يسِم وضع الموضوع الانتقالي. وهذا يعني أن إبهامها ينطوي، بالإضافة إلى هذا البعد الأفقي الذي يسوّغ اعتراف الأشخاص المتبادل حين يتفقون بصددها، ينطوي على بُعد شاقولي يشيد، على أساس تجربة المقدس أو السامي أو أيضاً الديني، يشيد الاحترام الذي يكتنفها. والحق أن من المتعذر إرجاع هوية الأشخاص إلى رموز تعايشهم الثقافي. ومن شأن القيم أنها في الواقع تحيلنا على عالَم إيمان مثالي يعمل، بالرغم من المضمون الذي نعطيه لهذا الإيمان، على مفصلة هويتنا مع بُعْد يجاوزنا.

ذاكم ما يجعلنا نعجز عن تخليص التجربة الأخلاقية من حقل تحققها الجمالي. القيم رموز تضم الرموز التي يدعوها كانت في كتاب «الأنتروپولوجيا»، «الشركاء في لعبة الحياة». ولئن كانت القيم أشكال **الظاهر** فذلك بالمعنى المزدوج

الذي يجمع الاسم واسم الفاعل. إن الظاهر هو مكان لعب لا ينفصل عن مكان رهان حيث يجازف المشاركون بأنفسهم. إنه ذريعة مطلب يمكن أن ننعته مؤقتاً بأنه طوباوي. ولئن أوجب احترام القيم أن نعمل ظاهراً فذلك فقط بمعنى مضاهاة نشعر بها في إهاب تمثيل، ولكن كذلك بمعنى قرار يعرب عنه إعرابه عن رهان. ونحن إنما نضلّ إذا أرجعنا القيم إلى وظيفة موضوع بعد أن نكون قد أفرغناها من المطالب المثالية التي تضفيها عليها ضميمة من الروح. لنقل بصراحة إن القيم تشهد على اعتقادات لا تدلّ على حال الآراء الموروثة وحسب، بل أيضاً على المقاطع الجانبية للمطالب الروحية المراد إنجازها. فهي نسبية على نحو مزدوج: بالإضافة إلى الثقافة، ولكن كذلك أيضاً بالإضافة إلى «مطلقات» يُفترض أن الثقافة تجسدها على صعيد المحايثة».

2 ـ الذاتية

ثمة إذن، في أصل هذه التجربة ذاته، فعل ازدواج: القيمة هي قيمة القيمة. التحفة الفنية تُعدّ تحفة جميلة لأنها موضوع تلبية، وهي تلبية يتعذر تسويغها في آخر المطاف، ولكن كذلك لأنها تستطيع تحويل نظر متأمّلها، إن لم نقل إنها تفرض ذاتها بوصفها كشفاً يقوده إلى أن يبدّل قراره في مهنته أو اتجاهاته أو من يصحبه. إن الظاهر ليس خداعاً. فهو يتصنّع ما يخفي: علاقة بمَثَل أعلى شعري، أو أخلاقي، أو ديني. لنلج الآن في هذه المسيرة المزدوجة، مسيرة القيمة. إننا نلغي الاعتقاد الذي تقوم على أساسه ماثلاً في إهاب اعتماد. والواقع أن القيم، من جهة أولى، توجد وجوداً مستقلاً عنا، وهي ماثلة في الثقافة على هيئة تمثيلات أو إشارات أو أدوات أو خيرات. وهي، من جهة أخرى، لا تستطيع أن تنتشر، حين تزدوج، إلا إذا اعتبرناها **موضوعات رغبة**. وإن الاتفاق الجمعي الذي يتوّجها لا يكفي البتة أن يكون أساساً لها. وهو يبدو، إن صح القول، في صورة اعتراف الفاعلين الذين يثقون هم أنفسهم بالاعتماد الذي تقدمه لهم الثقافة التي يستخدمونها. وذاكم ما يفسر شغوف قيمة القيم في فعل هذا التملك: الثمن المضاعف الذي نقدّرها به. المصلحة المضاعفة التي نجلّها بها. وإنما التزامنا ذاته هو الذي يقدّر الثمن الصحيح، ومصلحتنا ذاتها هي التي تقيس فضل ـ القيمة. والقيم تقف في ملتقى مسارين: مسار الحاجة التي تطالب بصوى ونقاط مرجعية

وموضوعات مبادلة أو تلبية، ومسار رغبة تحوّل هذه المعطيات إلى تمثيلات غائيات متعالية. فالقيم إذ ننظر إليها ونطرحها على هذا المنوال، هي أدوات لا غنىً عنها في تأكيد إنسان له من القيمة أكثر مما يبدو لنا القيم تنقش هويتنا في مكان آخر يعلو علينا.

إن كل قيمة هي تسجيل فارق يعمل خلال سعر مضاعف، مصلحة مضاعفة، استثمار مضاعف مما تحوّره، ولكن على مستوى آخر، التمييزات المقبولة القيمة المبادلة وقيمة الاستعمال، للقيمة الخارجية والقيمة الداخلية، للقيمة المتصلة بالحساب وتلك التي تنشد الشجاعة والبسالة والبطولة. غير أن هذا الفارق، فيما يبدو لنا، يستند إلى التعارض النفسي بين الجدارة والرغبة. فكل قيمة، من حيث اعتبارها معياراً ثقافياً أو مَثَلاً أعلى متعالياً، تنطوي على ثمن الجهد والحدب والعمل والتضحية، كيما يُعترف بها أو تتحقق. ولكننا لا نستطيع الاقتصار على تقديرها حصراً من وجهة النظر هذه. وهي في الواقع تنمّ عن نداء يتعذر قياسه، وهي تستنهض أريحيتنا متحدية كل حساب، متحدية على هذا المنوال تجربة التقويم التي كانت تلزمنا في المنطلق بتجربة جديرة. إنها تنقلب من موضوع جدارة، وهو صورة مرهفة عن حاجة «خاضعة للتصعيد» ولاكتساب السمة الروحية، إلى صورة تمثيل مثالي لرغبة لمّا تُنجز. وقد أجاد ر. لوسين تبيان أن القيمة تظهر مع العائق الذي يحفز إرادتنا. فهي تولد من المقاومة التي نشعر بها وسط الكون. وهي تحوّل «الكون ـ المضاد» الذي يستثير جدارتنا إلى «واجب الكون» الذي يمنع ذاك الأخير، على نحو ألاّ يمنع حدوث الرغبة إيعاز إفراط لا يكفّ عن التكرار لأن من شأنه أن لا يُنجز البتة. إن تجربة القيمة لا تزول إلا بتأثير انقلاب: انقلاب الجدارة إلى رغبة، أو كما يمكن أن يقول هايديجر: انقلاب الفكر الحيسوب إلى فكر متأمِّل.

III ـ بنية القيمة

أتاحت لنا التحليلات السابقة إعادة النظر في القيمة على صعيد وقائع اللغة والرغبة. ذلك أن القيم ليست البتة مُثُلاً علياً متعالية، بل إنها تمثل المرجعيات الضرورية للتواصل كما تمثل الأشكال الضرورية للتعبير عن الرغبة. وها نحن أولاء

نجدنا مضطرين إلى تجاوز تعارضات المَثَل الأعلى المدرسية مع الواقع، تعارضات ما ينبغي أن يكون مع الحادث، تعارضات الفاعل مع الموضوع، وهي تعارضات ناجمة عن تمفصلات الإشكالية المدرسية. ومن الجلي أن المحل الذي تتحول فيه الرغبة إلى لغة، وحيث تسجّل اللغة الرغبة، إنما هو، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، الرمز. ولكن ليس بكافٍ أبداً أن يوجد رمز لتوجد قيمة. ومن المناسب أن يجري الإعراب عن الرمز بطراز مرجعية مضاعفة: إحداهما تتجه إلى الرغبة المفتوحة دوماً، وهذا واقع الدالّ، والأخرى تتجه نحو فعل جائز، وتلك هي حصة الالتزام. فلنحلّل عن كثب هذه التحديدات الأساسية التي تمثل ثابت الظاهرة التي ندرسها.

1 ـ الرمز

لئن بدت القيمة في حلة رمز، فذلك بسبب إنجاز يجسّده الرمز على أنه أداة عرفان وأداة تجاوز. الجانب الأول مألوف لدينا. كل رمز هو إشارة تعرّف الفاعلين البشريين الذين يقتسمون «عالَماً مشتركاً». إنه ليس أبداً تمثيل موضوعات، الأمر الذي تحتكره الإشارة، بل إنه تمثيل طائفة من العوائق أو العقائد أو اللغة. إنه **الرابط الاجتماعي** الأساسي، من حيث إنه يُذكّر بالتحالف البدئي الذي يضفي معنىً على كل لقاء. وهكذا عندما تقرّ محكمة العدل الأوروبية قانوناً جديداً فإنها بلا ريب تنهض بذلك باسم مطالب اقتصادية، ولكن أيضاً يمكننا أن نفترض باسم تعاليم منبثقة من المَثَل الأعلى الديمقراطي المنقوش في تاريخ (الغرب). إن القيم هي هذه الرموز التي تنسج أفق ثقافة وتضطلع بعمل مبادىء ناظمة للتواصل الإنساني. ولا مناص من أن نضيف أنها بآن واحد شعورية ومعقّدة لا شعورية، أو بقول أدق، قبل الشعورية على غرار المُثُل العريقة Archétypes لـ يونغ Jung، لأنها تجثم في نفس أعضاء جماعة معينة. وهي معقّدة لأنها ليست أشكالاً خالصة، ذات تخوم محدّدة كل التحديد، بل هي كبّات أو شبكات رموز تتبادل تحديداً مضاعفا. إن المَثَل الأعلى الديمقراطي المشار إليه سابقاً هو بلا ريب من إلهام إغريقي. وهو ينتمي إلى مطلب حقيقة، وقد كان حكراً في الماضي على نطق الكاهن والشاعر وملك العدالة، فصار من جراء عملية عقلانية لم تكن الفلسفة

بمنأى عنها، صار محله الساحة العامة وممارسة النطق السياسي. بيد أنه هو نفسه قد تغير بتأثير المسيحية تأثيراً لاحقاً في منحى أخلاق شخصانية معنية بشؤون الأقليات والهامشيين. وعلى هذا النحو ظلّ المَثَل الأعلى، حتى بعد اتسامه بالمسيحية، يحتفظ ببعض خواص قدره السياسي الأولي. بل إنه، حتى عندما أمسى علمانياً، لم يفقد أبداً أمارات إلهامه الديني البيّنة. الأمر الذي يوضح إلى أي مدى تظهر هذه الرموز بوصفها مرجعيات مبهمة تنمّ عن إمكانات إنجاز هي ذاتها متنوعة.

بيد أن هذا الجانب، وهو إن صح القول أفقي وتواصلي، لا يكفي لكي يكون الرمز قيمة. وهو نفسه يمنح دلالته من بُعْد، هو بُعْد شاقولي، وهذا البُعْد يفسر الوضع المثالي الذي أُحيطت بهالته فكرة القيمة دوماً. والحق أن الرمز إشارة تعرّف لأنه إشارة تعالٍ. فلنفهم بدقة هذه الكلمة بمعنى الفعل ذاته. إن التعالي منقوش نقش إمكان تجاوز يكون مرتسمه الشكل ذاته. والتعالي هو الذي يرقى بالرمز إلى منزلة القيمة حين يقدم له صورة مخزن معانٍ أو صورةَ تكثيف مقاطع جانبية شتى للرغبة، وذلك بعَرْض طائفة من المشروعات المتنوعة. وعندئذٍ نفهم مثلاً لماذا تكون العدالة مطلباً لا يتحقق البتة ويظهر دوماً ظهور مهمة مفتوحة: إن القيمة التي يُعْرب عنها المطلب تجد ذاتها منقوشة في الرموز المفصحة عنها: الإنصاف، الحرية، المقاسمة، احترام الآخر، والتي هي ذاتها تكون تشكيلاً نموذجيًا عنه. يتضح إذن أن التصور الأفلاطوني لمَثَل أعلى وهو يفرض في ذاته على أنه نموذج، إنما هو حصيلة تجريد مزدوج. إن الفكر ينتزع الرمز من دنيا الكلام التي تهبه حياة ويستخرج من الرمز، حين يَنْحل الرمز إلى وضع مُنقَّح، فرط المعنى الذي ينطوي عليه، كما يحوّل هذا الأخير إلى وهم المطلق.

إن هذين الاتجاهين اللذين يشكّل تقاطعهما لباب الرمز ذاته يعربان عن فعل الفارق فعلاً مزدوجاً. فمن حيث إن الرمز تعرّف، فإنه يفصح عن فارق هو أساس الهوية. ونحن نعلم جميعاً، مثلاً، أن «الرموز ـ القيم» للدين الإسلامي تؤلف، من جراء فارقها ذاته، بنية هوية الانتماء لجماعة معينة. ولكن الرمز هو أيضاً محل تعالٍ، إنه، بهذا الاعتبار، يستدعي فارقاً آخر يكون مبدأ الفارق الأول. إنه في الواقع، يتوّج التعرّف مرحلة موقوتة لعمل توحيد بالهوية طويل الأمد. وهو يمثل

أساس هوية الفاعلين في مكان آخر ينقلهم في فارق يشكّل ذات معنى الخصائص المشعور بها بوصفها فوارق تؤلف بنية الرغبة. إن الحقيقة والحب لا يكونان أبداً قيمتين إذا لم يكونا سوى إشارتي تعرّف متبادل. وكل رمز يحيل على هاتين الصورتين من صور التعالي وهما ذاكرة التاريخ المنصرم وإمكانات لا محدّدة للتاريخ القادم، إنه بآن واحد التحامي وإسقاطي.

2 ـ المفعول الدالّ

لنمض خطوة أخرى. فعبثاً يبلور الرمز إنجازات راهنة وجائزة: إنه لن يبلغ رتبة القيمة إلا إذا أصبح ذا **دلالة** في نظر فاعل. فليس بكافٍ إعادة القيمة إلى الأمكنة الرمزية التي سارع العقل المجرّد إلى نسيانها. وكذلك ينبغي ألاّ يظل الرمز حرفاً ميتاً، بل أن يخاطب الرغبة. وأنىٰ له ذلك إذا لم يعمد فاعل إلى تأويل معنى مضمونه، كما لو أنه رسالة ينبغي قراءتها، وفرصة جديدة للتعرّف إلى انتمائها إلى جماعة وولادة جديدة لهويتها الخاصة؟ ولكن لئن خاطبت الرموز فاعلاً فذلك دون ريب البتة يرجع إلى أنها طبعته سابقاً بطابع لازب من جهة هذا الاستسلام الحتمي لقانون ثقافة، وهذا ما يهيّئه للتواصل. وعلى خلاف ما يُذكر بوجه عام في العادة، إن الانتقال إلى القيمة لا يمكن أن يتمّ بتملك الرمز. بل إنه ينتمي إلى نظام الدالّ، لأنه بالدرجة الأولى نتيجة توحد هوية الفاعل توحداً متكرراً مع محل الرمز. ولكن كيف ستجري مثل هذه التجربة؟ إن عناصر الإجابة عن هذا السؤال مضمَرة في العلاقة الغريبة التي تشدّ الرمز إلى الرغبة. ذلك أن الرمز في الحق هو الذي يفرض الاستلاب على الرغبة، إذ يفرض عليها التفافاً إلزامياً ولكنه في الوقت ذاته يحدثها بتحرير الإمكانات الخفية التي يتكشف عنها. إن الدالّ هو مفعول تجربة مزدوجة. تجربة فرط المعنى الذي تلقاه الرغبة من جراء الاستلاب ذاته الذي يجعلها خاضعة للانتظام الرمزي، تجربة اللحاق بالرمز الذي ترضخ له الرغبة لقاء وعود احتياطية في الرمز ذاته. وهكذا نجد الفاعل يتملك نشأة الرمز وكأنها نشأته الخاصة. وإن لمفعول المعنى الموصوف هنا بأنه دالّ غائية ماثلة في إرجاع الرغبة إلى الأشكال المغرِقة التي تحرّرها الاستجابة للرموز.

القيمة توجد في أن يتألق الرمز بألق الدالّ. وعندئذٍ يصبح المَثَل الأعلى

واقعاً، أي مفعولاً رمزياً. ها هي ذي العدالة المثالية تتكشف في شكل الرمز، وشكل الرمز يظهر في أمارات الدالّ المبهمة. إنني أجدني فجأة معنياً بهذه العدالة التي كانت خارجية عني، بهذه الحقيقة التي كانت تفلت من الأسر في حلة المعيار. إنني أفهم أن العدالة لا توجد إلا حيث يوجد فاعلون منصفون، وأن الحقيقة لا توجد إلا حيثما يوجد فاعلون صادقون. فالدالّ هو الذي يميط اللثام عن الرمز بوصفه قيمة، أو الذي يكشف للفاعل بأنه غدا راغباً، حين يطلق تجربة إنقلاب الرمز قيمة على هذا المنوال. وإذ ذاك تحدث القيمة حدوث مطلب فعل، حدوث أفق انخراط، حدوث مشروع مهمة أو عمل أو مُنشأة. وهكذا نجد القيمة تنبثق انبثاق نداء للمسؤولية الشخصية. وينجم عن ذلك ألاّ يكون في وسعنا إرجاع بنية القيمة إلى ثنائية قطب الرمز الدالّ دون أن نحرمها من بُعْد رئيسي. فالقيمة، كمشروع، هي صلة الوصل بين النظر والعمل. إنها تنتشر في شكل يجمع شمل الإمكانات التي يهدف الدالّ إلى إنقاذها من الرمز. هذا ما بدا لنا أنه الثابت الذي نجده في المقاطع الجانبية للقيم: الثابت الناجم عن الفارق المزدوج الذي يشيد بنية الرمز بفضل تجربة الرغبة الراجعة إلى استلابها وإلى مغالاتها، وأخيراً بتبديل المرجعيات التي يقتطعها الدالّ من التشكيل الرمزي لكي ينظّمها في إهاب تطلع إلى العمل.

الفصل الثالث

فاعـــل القيـــم

ليس فاعل القيم سجين أنانة. والحق أنه لا يوجد إلا برجوعه إلى نظام تمثيل موضوعي يعرب عن عقائد ويشيد غايات. ومن شأن النموذج الفنومنولوجي أن له دلالته هنا، فالفاعل الهادف في الواقع إنما يعرب أحسن الإعراب عن المقطع الجانبي الموائم للفاعل القيمي الذي تمكن مقارنة تطلعه، كما يرى لوڤيناس، بحقيبة للقيم. . . وهذه الحقيبة، كما نعلم، تنطوي في نظر هوسرل على جيوب عدة، ماهيات عامة، ذوات محلية، مقطع ظهور جانبي، أفق عالَم ـ مشترك. أما نحن فإننا سنجد في هذه الحقيبة نماذج عريقة، بالمعنى الذي يضفيه يونغ على هذه الكلمة، صوراً تقبل التعميم الكلي وفيها تتقاطع الأفكار والانفعالات الجائزة مما تدل عليه، وكذلك المُثُل العليا ـ الأنماط، بالمعنى الذي يقصده ڤيبر، وهي تشكّل دوائر القيم: السياسية، الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية. . . وأخيراً الإخفاءات الفردية التي تعمل على المزيد من تحديد الجبهتين السابقتين. وما ينبثق مفهوم القيمة إلا من هذه الوشائج التصورية التي تؤلف حقلاً دالاً.

I ـ أفـق الـمسألة

إننا قد نفطن إلى أن مسألة الذاتية هي الوجه الآخر لمسألة القيم. وسيكون من الضلال السعي إلى تعديل نموذج الفاعل في ضوء التفكير في القيم، ما دام طرح الذاتية عينه هو من النمط القيمي. وبقول أفضل، إن القيمة تبسط الأفق الذي يطفو الفاعل فوقه، أفق الخبر السابق للمبتدأ. فقول المرء «أنا» هو بلا ريب مشاهدة توافر أساس يسبق تصوره عن ذاته. ولكن إذا وُجد أساس ما، فإنه لا يظهر على هذا المنوال إلا لأنه قيمي بالدرجة الأولى. وقد نجم عن التأويلات الوجودية والأنطولوجية التي نهض بها على نحو لاحق إمحاءُ النظام الذي يسود هذا الطفو. ومن الجلي أن القيمة بوصفها أساساً تدجّن منظومة تمثيلات معطاة، فهي

التي تهب التمثيل سمته من حيث إنه أساس، أفلا تتألف حركة التقويم من اصطفاء مروحة من التمثيلات الراهنة ومنحها وظيفة أساس؟ وهي إذ ذاك تفتتح منظومة مرجعيات رمزية ترسم تخوم عالَم ـ مشترك.

إن القيم، بادىء ذي بدء، تظهر على أنها تمثيلات تشكّل محل عالَم بذاته يمكن العيش فيه، وذلك من حيث إنها تؤلف رباطاً بين الأشخاص. وعلى هذا النمو تحدّد القيم حيّزاً تواصلياً قلبياً يكون كل لقاء فيه تحققاً أو إخفاقاً أو تعديلاً. وحول القيمة لم يكن أي اتصال ممكناً، ما دام الرباط الاجتماعي لا يوجد إلا في حالة إعادة تنشيط القيم المضمرة، وذلك بطرحها وبتأويلها. مثال ذلك، أن لذة المحادثة ترجع بلا ريب إلى الرضى الذي توفّره لنا المعلومات التي نكسبها، أو أيضاً من التآلب العاطفي والفكري للروّاد أنفسهم. ولكن هذين العاملَين الأخيرَين ينجمان، فيما نحسب، عن أن كلاًّ منهما يحقق، عبر الحوار، انتماءه إلى منظومات المرجعية عينها، وبالتالي، فإنه يسهم في عالَم القيم ذاته.

لنُعرِض عن التمثيلات التي تعبّر عنها **النماذج العريقة**. فمن الثابت أن في وسعنا وضعها بصورة منظور، ولكننا إذ نغفل ذلك فإنما نستخلص عقد منطق أضداد على نحو ما تُعبر عنه مثلاً الأساطير والحكايات. ذلك أن القيمة هنا هي التناقض لدى ظهوره بمظهر ما لا يمكن تجاوزه والذي مع ذلك يظهر خاضعاً للتجاوز في مفارقات الحياة والموت، الرشد والطفولة، الذات والآخر، الكون والعدم. وهذه التناقضات ذاتها هي التي تعود المُثُل العليا ـ النمطية إلى نقشها على صعيد المتخيل الاجتماعي. وهي في مجرى هذه النقلة تفقد بنيتها المتعالية، ومن ثم، سِمَتها الفجّة حتى تتسق في تنظيم التواصل الاجتماعي. وهي تتوزع تبعاً لمحاور شتى: علمية، سياسية، دينية. . . ولكن كل محور منها يتقاطع وسائرها بقدر دمجه القيم النوعية الأخرى. مثال ذلك: القيم الجمالية التي لا تطرد القيم العملية والسياسية والدينية، ولكنها حين ترقى إلى رتبة قطب سائد فإنها تتيح لسواها أن يعاد تحديدها وتوزيعها بحسب سلّم جديد.

إن هذه المحاور الموجِّهة هي التي تسبق، إن جاز القول، الفاعل. ولا ريب في أنه لا يوجد فاعل إلا إذا كان حراً راغباً، وبالتالي فردياً. ولذا كان من المحال

ابتكار التلوينات الدالّة التي يضفيها كل امرىء على المُثُل العليا ـ النمطية. ولكن هذا التفسير لا يعرض للخطر، مع ذلك، خصوصية الفاعل وعالَمه الداخلي. بل، على العكس، إنه يتيح تحديد وضعه وتصوره على نحو آخر: من زاوية الالتزام الأخلاقي. وبهذا الاعتبار: الوجود هو طرح المرء ذاته بديلاً عن نظام قيم، ومن حيث انبثاقه انبثاق كلام سابق يمكن بفضله أن يغدو ما يقابله فاعلاً. وسيكون من الخطأ أن نستنج من هذه الحيثيات أن القيم تظل ثابتة لا يغيرها الفعل الذي يعتنقها. وقد لاحظنا فيما تقدم أن هذه القيم تبسط أفقاً أو أنها تنقبض أيضاً في صورة حلزون. وهذه الكنايات قد تجعلنا نضلّ إذ تحملنا على الظن أنها تبقى خارجيّة عن الفاعل. والواقع أن الحيّز الذي تفتحه حيّز يعمره الفاعل. زد على ذلك أن هذا الحيّز لا يوجد إلا من حيث إن الفاعل يمرّ به. وإن منظومة القيم تستلب الفاعل، بالمعنى الرمزي لفعل الاستلاب: إنها تحوّل كيانه إلى واجب ـ الوجود، وتجعله يمسي غيره.

إننا نفهم فهماً أفضل لماذا تنطوي فلسفة القيم على فلسفة الفاعل. فهي في الواقع تؤيد الانقسام، أو إذا كررنا كلام ج. نابِرْت، اللاامواءمة التي تشكّل الفاعل. وإنما القيمة هي أساس اللاامواءمة، ولكن من الصحيح كذلك أن نعكس الصيغة، لنعرف أن اللاامواءمة هي أساس القيمة، إن المنطوق الأول يُفهم من وجهة نظر الاستلاب بوصفه تحديد الفاعل تحديداً أنطولوجياً: عندئذٍ تُطرح القيمة بوصفها نظاماً. والمنطوق الآخر، بالمقابل، يُفهم بالقرار الأخلاقي للفاعل: عندئذٍ تكون القيمة مسوِّغاً، أو أيضاً، مَثَلاً أعلى. وهذا الذي يعني بلا ريب أن الإلزام الأخلاقي يمكن أن يُعرَّف بأنه تكرار، بالمعنى المقصود لدى كيركغارد، للاستلاب الانطولوجي[1]. إن اللاامواءمة القيمية التي تفتحها التجربة، تصدر عن إعادة تشكيل الاستلاب الأولي الذي يُخضع الفاعل له اختياراته. ونحن سندرس بالتعاقب أربع حالات من هذه التجربة.

---

(1) التكرار هنا هو إعادة النسخ التي تنقل المعنى، وليس ازدواج «الذات» ازدواج مرآة.

II ـ أشكال الفاعل

1 ـ فاعل العِلْم

إن الحقيقة علم بقدر ما أنها تذكِّرنا بالمعرفة، وهي عمل إنساني، المعرفة التي تتقدم سبل عيشنا في العالم واستعمالنا الأشياء. هنا، المعرفة تحدّد الأفق الذي يسود نشأة معلوماتنا والذي يحملنا إلفنا الأشياء أو المبتكرات المصنوعة على نسيانه. أما الحقيقة فإنها تميط اللثام عن معنى هذه المعرفة النسبية، المعنى الذي تخفيه المداولة. والحق أننا نعيش في عالَم تقني يبدو لنا أمراً تلقائياً وهو يخفي العمل العلمي الذي أشرف على نشأته. فنحن لا نستطيع استعمال بطاقاتنا المغناطيسية لولا اكتشاف الإلكترونيات، ولا استعمال المعلوماتية البُعدية Télématique، ولا جهازنا المستقبل الإذاعي دون نظرية أشباه النواقل، ولا أن ننظر في التلفاز دون نظرية الضوء الكهرطيسية. وعلى هذا فإن العالِم، في نظرنا، هو شكل هذه «الأنا» العلمية التي تجثم منذ الآن، ولكن ثقافياً، دونما وعينا لها، في كل واحد منا.

إن قيم العلم تحدِّد شعورنا. إنها هي التي سيذكِّرنا بها الباحث التقني، وعلى الأخص، الفيلسوف. ذلك أنه توجد أخلاق للحقيقة قوامها أن نذكر أن المعرفة عمل، وأن هذا العمل يفترض وجود مقطع جانبي لفاعل عامل بالمعنى الذي يتحدث عنه إرنست جونجر[1] E. Jünger. إن ديكارت Descartes في حلمه بالإنسان الذي أصبح سيد الطبيعة وأستاذها، وكانت في نظريته عن العقل المشرِّع، وباشلار Bachelard في تصوره العلم من حيث إنه رسالة تصطدم بعوائق وتتجاوز عتبات. يعلّمنا هؤلاء كل على شاكلته، أن العلم عمل مخاض دائم، وأن الإنسان يعالج الطبيعة ليُميط اللثام عنها، بكلمة واحدة، عملاً على العمل. ومن البديهي أن هذا التفسير يدّعي الانتماء إلى مقطع جانبي لفاعل العلم الذي يكون العالِم بلا ريب هو الكشاف عنه، ولكن أمره ينتهي بأن يلتحم بذاتنا عينها.

---

(1) أرنست جونجر هو مؤلف مبحث بعنوان: «العامل» وقد رأى فيه هيديجر مبحث امتداح لانتصار الذاتية.

إن تصور العلم على هذا النحو هو بلا ريب جعله نسبياً، ولكن كذلك هو الاعتراف بفضله. إن كل قيمة هي مفارقة: فهي تُدخل النسبية إلى ما ترقى به إلى رتبة المطلق. وإن أخلاق الحقيقة التي تحيلنا على معرفة نفهمها بوصفها نتاجاً لا محدّداً لحقل الممكن إنما يقع بين هذين الطرفين المعلومَين جيداً. الأول، وهو مستمد من كونت Comte ودروكهايم Durkheim، ينزع إلى تمجيد التقدم العلمي كما لو أن تقدم العلوم يؤدي آلياً إلى تقدم إنساني. والآخر، ويمثله هيديجر، يحرص، بالعكس، على فضح ماهية التقنية، أي عشق Eros المعرفة التي تتأثر بنزعة هيمنة العلم واشتداد بأسه فتنزع إلى نسيان (الوجود)، وهو بؤرة ملتقى اللغة وعمل الفن مع الطبيعة: حادث هو قوام إنسانية الإنسان. وقد وقف هوسرل على مبعدة وافية من هذين المنزعَين حين ذكّر بأن العلم مشروع هو بذاته حيادي، وأن من الجائز أن يؤدي إلى الأفضل أو إلى الأسوأ إذا لم يُستخدم في تحقيق قيم الفكر المنقوشة والمودعة في ثقافتنا الغربية.

2 ـ فاعل الفن

وتجربة أخرى عن الحقيقة، التجربة الجمالية، ترفدنا كذلك بتصور أولي آخر عن فاعل القيم. فنحن ندع حقل «العمل» التقني، ونلج حقل «العمل» الفني. ولكننا نبقى في العالَم المشترك ذاته الذي نرتاد هنا بُعْداً جديداً من أبعاده. وكما أن «الأنا» العلمية تتكشف من خلف كون تَدَخلاتنا الفاعلة، فإن «الأنا الجمالية» تطرح ذاتها عن منزلق بالنسبة إلى عالم الإحساس. إن الأثر الفني يبتر إلفة تجربتنا المعيشة ليُدخلنا في ذات غربة الحياة التي ينشئها من جديد بحسب أشكال طريفة. ها نحن أولاء مدعوون للمجهول، وهو يخامرنا، مدعوون للآخر الذي يعمر نفوسنا. إن ألوان اللوحة تنمّ عن ألوان الطبيعة بتغييرها، وأصوات الموسيقا تكذّب أصوات الغناء، وكلمات القصيد تعتمد اعتساف الإشارة، وهي تتنكر لمرجعياتها من أجل فوارقها. لم يبق اليومي مُقاما، بل لحظة الانتشار، لحظة النفحة... الإشارة تتحول إلى قرينة: إنها تنقلب من مرآة الواقع فتصبح أثر حادثة، أثر انبجاس المعنى ذاته...

العمل الفني قيمة، شأنه شأن العمل العلمي. ومن الجائز من ناحية أخرى

إيضاح هذه الموازاة بالتركيز على السمة الجمالية للتنظير العلمي. بيد أن نوع الأمرين كليهما إن كان واحداً على الصعيد الصوري، فإنه لا يبقى واحداً على مستوى المضمون. أجل، هنا كما هناك، إن الحقيقة هي التي تضفي النسبية على المعرفة الاختبارية لصالح تجربة معرفة خفية تجعلنا نسهم في تكون الأشياء. غير أن هذه المعرفة ليست بنفعية في العمل الفني: إنها مجانية. وهي لا تظهر لنا في منظور اقتصادي، بل في منظور أحجية: إنها هناك من أجل لا شيء، إن لم نقل من أجل المتعة. إن الفنان لا يستهدف الإجابة لطلب، ولا إلى مبيع. ولذا فإنه ينظر نظرة جذرية إلى هذا اللاتفرد أو إلى هذا التخلي عن «الأنا» على أنه مقدمة تسبق ظهور «الأنا الجمالية». إنه يعيدنا إلى قلقنا التكويني، في حين أن العالِم يجهد جهداً لاواعياً كما يسيطر على ذلك القلق بفضل التفسيرات التي يبنيها.

إن قيمة العمل الفني تنطوي على سمتين نوعيتين. إنها تفتتح، أولاً طرازاً جديداً للقاء بالآخر. الكاتب يخاطب على الدوام قارئاً مفترَضاً أو حقيقياً، والفنان مشاهداً محتملاً. وهذا الجانب العلائقي هو تحديد أخلاقي أول: والفن، على غرار العلم، يقدم عاملاً رئيساً من عوامل الحياة المشتركة، ولكنه على خلاف العلم، يشهد على «براعة» شخص، فهو دفعة واحدة، حوار، لقاء، نداء. ولكن هذا التحديد الأخلاقي يقتضي سمة ثانية أكثر جذرية، وهي بوجه الدقة أساس المشاركة المعنية: إنها ترجع إلى تجربة الرائع. وهذه التجربة، كما أبان كانت، التي تشمل تجربة المقدس، إنما تهدف إلى غائية إعادة خَلْق من طبيعة أخرى. ذلك أن العقل إذ يسوقه التخيل حتى تخوم ذاته، يغدو عاجزاً. فهو إذ يكفّ عن ضبط ابتكارات الخيال يشاهد عندئذٍ انقلاب هذه الحركة. ولذا يبدو ما أبدع التخيل، بصحبة العقل، مرتداً إلى الفاعل وكأنه صادر عَمّا وراء الكون. وإنما في أفق الروعة يلقى الفاعلُ الآخرَ. إذ الفنان والمشاهد شريكان في هذا الإبداع الجديد، وبفضل ذلك يأتي العالَم الآخر إليهما. والرائع هو الذي يرسّخ جذور ما بين الأشخاص في حركة إبداع مشتركة.

جائز الإعراب عن هذه التجربة المضاعفة باللجوء إلى مقولة الرمز. فالرمز ليس كالإشارة تمثيل أشياء، بل إنه علامة تَعرفٍ تقوم فوقها مشاركة آراء ورغبات.

ولكن الرمز يختتم مثل هذا التقارب بالإحالة إلى «مكان آخر» متعالٍ على الأشخاص المعنيين على هذا المنوال. إنه ينهض بتجاوز مزدوج: الأول، إذ يفصم نظام الإشارة العاملة على مرآة الواقع، والآخر بتجاوز معنى التعرف إلى طلب التطلع إلى تعالٍ مشترك. وعلى هذا النحو، قبل أولئك الذين يوحّدهم الرمز بتفسير ما للواقع من أجل أن يبحثوا عن هويتهم في تجربة الروعة. وإنما الإرسال أو المرجعية أساس البراعة أو اللقاء. والفنان يسعى إلى تشكيل الغلو الذي يحطّ الرمز حتى بمفصله على نحو أفضل.

3 ـ فاعل الدين

تميط «أنا المتدين» مثلما تميط «أنا المتذوق الجمال» اللثام عن غرابة شرط وجودنا، ولكن على منوال جذري هذه المرة. ذلك أن تجربة الروعة هي تجربة المقدس، بقدر ما أن يظهر لنا، بادىء ذي بدء، أن الحيّز الذي نقطنه لا يشبه البتة حيّز ما ندرك، ومن ثم، فإن هذا الحيّز الأخير، وهو واقع في الخلف، يفرض ذاته علينا بالرغم من ذلك ودون أن نكون قد أقمناه. بيد أن التجربة الدينية لا تنتهي عند هذا التأمل، مهما يكن مصدر دوار. إنها تسلخ القداسة عن الحيّز المقدس عندما نسميه. وإنما تتلاشى الروعة حيال الشكل الخفي لـ (إسم) يتكشف. ونحن نلج مجال المفارقة التي تعرب عن منطق «وجهاً لوجه»[1]. وها هوذا شعور الغرابة ينقلب تفسيراً. وعندئذٍ يظهر إمكان علاقة جديدة: إن (الآخر ـ الكل)، هذا الآخر الذي لا ينتمي إلى عالمنا، يأتي أمامنا ونحن نتصور ذلك: إن النطق الذي يخاطب به (الله) المؤمن هو منطلق قيم جديدة، وبوجه الدقة لأنه معطى لفاعل باحث عن هوية بأقل منه سؤالاً هو، كما يقول لوڤيناس، «بدء إزعاج يتعذر ضبطه».

هنا أيضاً، تنبثق «أنا ـ المتدين»، مثل «أنا ـ العالِم» أو أيضاً «أنا ـ المتذوق الجمال» في أفق عالَم ـ مشترك. فهي تشكيل مروحة من الخطابات والممارسات،

---

(1) وهذا هو المنطق الذي نقله لوڤيناس إلى مجال العلاقة بالآخر. وعلى هذا النحو نفهم فهماً أفضل «الإلحاد» الذي هو مفترَض مسبق لتجلي وجه المسيح. Epiphaire du visage.

مستوحاة من شبكة عقائد. وبهذا الاعتبار فهي تحمل قيماً تتجلى في ممنوعات وطقوس ونصوص. ولكن هذه العناصر التي تمثل منظومة قيم تظل حوادث، ما لم يضاعفها الفاعل، كما يقول كيركغارد، أي عالم يَقبل أن يتغير بها إلى درجة أن يصبح صدى كما يؤمن به، وأن يغدو بالفعل ما يقول[1]، وعلى هذا النحو فإنها تعتبر حوادث من وجهة نظر خارجية ولكنها تمسي قيماً في نظر الفاعل المؤمن الذي صدَّقها ويصدّقها من جديد، لصالح التزام جديد.

4 ـ الفاعل السياسي

أما «أنا ـ المواطن»، وهي غارقة في نثر العالَم، فإنها تطيع توجيهات الحياة الاجتماعية ـ السياسية. محاور تحمل معايير وإلزامات مبلورة في حكم، وقواعد أو منظومات عملية، ولكنها، بسائق المحظورات ذاتها المضمَّنة فيها، تشكّل نسيج قيم تنظِّم العلاقات الإنسانية حول أقطاب يغلب ذكرها، مثل أقطاب الديمقراطية، أو الحرية، أو الاستقامة، أو الحقيقة. ومن البديهي أن هذه المحاور المتمايزة على هذا المنوال، وهي تؤلف المقطع الجانبي لمبحث قيمي، ليست، في الحق، بقيم أخلاقية إلا بقدر ما يعتنقها فاعلون. ومن شأن حركة التملك هذه، مع ذلك، أنها لا يمكن أن تطرح دون أن تُصحِّح، إن لم نقل تعيد تفسير المرجعيات التي تستند إليها. فبين نظريات الديمقراطية والديمقراطية المعاشة توجد هاوية. وإذا لم يصبح المواطن فاعلاً إلا بتضييق رغباته لصالح الإرادة العامة، كما أبان ذلك روسو Rousseau، فإنه لا يمكن إلاّ أن يمسّ المعايير التي يُجلّها. وقد يناقش المواطن هذه المعايير أو يخاصمها دون أن يدفعه ذلك إلى الارتياب في أولوية الإرادة العامة. وبقول وجيز، إن مثل هذا النزاع يسبب تحول المعايير إلى قيم. وإن الفاعل ليجد أمامه حدوداً، ولكنه عندما يحوّرها ليجعلها تخوماً[2] فإنه إنما يقبلها صوى.

(1) س. كيركغارد: الجريدة (1848) ـ باريس، غاليمار ج 2، (208)، A, IX.

(2) الحد borne يدع أمامه حيّز معرفة غير مكتشف، بينما التخوم Limites تعيّن فاصل المعرفة عن اللامعرفة. ومن الجلي أن اللامعرفة هي التي تحوّل المعرفة قيمة.

III ـ الأساس

1 ـ الأنموذج الكانتي

آ ـ هذه التشكلات المختلفة هي المقاطع الجانبية لفاعل أخلاقي لا يوجد بذاته إلا حين يقف، إن جاز القول، في أفق عالَم ـ مشترك. وعندئذٍ تغدو القيم **غايات** بعد أن كانت تمثيلات. إنها، على هذا المنوال، تبدو بادىء ذي بدء بمثابة تخطيطات، إن لم نقل حاويات يقطعها الفاعل ويصطفيها ويعيد توزيعها حتى يشقّ لنفسه درباً، ويختط طريقاً. ومن الجائز التعبير بيسر عن هذه الطفرة بمختزلات كانتية. فالعالَم ـ المشترك الذي اكتشفنا قبل قليل بعض جوانبه يغطي العالم الغائي الذي يرى كانت أنه يقع بين ظواهرية المعرفة وبين العالَم الرمزي للتخلق. فهو يستند، كما نعلم، إلى أساس **الحكم الجمالي** الماثل في الذوق، تلكم الحاسة الجمالية المشتركة التي تجعلنا نشعر باتساق تخيل مختزلات خالية من المفهوم مع أساس متحرّر شاهد على شرعية صورية محض. إن الجميل، بوصفه قيمة، هو نتاج تفاعل ملكاتنا تفاعلاً حراً. ولكن الحكم الجمالي لا يقتصر على تقدير الحس المشترك على هذا المنوال: إنه يقود إلى الروعة. وهنا، يتغير الاتفاق إلى اختلاف. والعقل، وهو بطانة التخيل، يعيد خلق الطبيعة في إهاب فكرة رحابة الطبيعة ويرغم التخيل على عمل تشكل سلبي. إن الجميل تجربة اتساق حرّ، والرائع تجربة اختلاف، فارق، نهاية حد، إنه اتساق هاتين الملكتين.

ب ـ وإلى جانب الحكم الجمالي الذي يتصرف بالجميل وبالرائع، يفترض عالَم الغايات **حكماً غائياً** يضمّ رمزية الطبيعة إلى الرمزية الفنية. الرمزية الأولى تبدو في عالَم مخالفة الفهم Entendement ما دام المفهوم يذهل إذ يرى نفسه ناهضاً بوظيفة فكرة العقل. وعلى هذا النحو تبدو خضرة المنظر رمزاً عندما نكفّ عن تحديد هذه الخضرة أو هذا المنظر الملوَّن بعون تصور المفهوم لكي ننميه إلى فكرة (مثلى) عقلية هي في هذه الحالة «خضرة» الأمل التي تضيء الحياة حتى في الشتاء. وإذ ذاك يعمل تصور الفهم عمل شبيه بالأخضر الاختباري الذي يحدّد من جراء فويرقاته الأشجار، والمراعي، والأدغال. أما الرمزية الفنية فإنها تهدم تراتب

الملكات التي تفترضها رمزية الطبيعة مسبقاً. ولم يبق العقل هذا الذي يبزّ الفهم، بل إن الفهم هو الذي يبتكر، بنوع ما، حدس طبيعة أخرى. إن رمزية الطبيعة ترتكز على فكرة (مثلى) عقلية، إلى ضرب من مفهوم نظام آخر لا يوائمه أي حدس، في حين أن الرمزية الفنية، وهي خاصة النبوغ، وإنما تحيل إلى فكرة مثلى جمالية هي من صنع حدس فهم عامل دون مفهوم. ونحن ندرك بلا ريب إدراكاً مسبقاً أن ثمة تفاعلاً بين رمزية الطبيعة ورمزية النبوغ. إن الفكرة (المثلى) الجمالية، وهي خاصة النبوع، تدّعي الانتماء إلى حدس شبه مبدع فتتوخى تصوير ما يتعذر الإعراب عنه مما تدل عليه الفكرة (المثلى) العقلية.

وهكذا فإن الذوق الناجم عن الاتساق الصوري بين الفهم وبين التخيل إنما هو جزء من القيم إلى جانب الرائع الذي يدلّ على مخالفة العقل التخيل، وإلى جانب رمزية الطبيعة الناجمة عن تجاوز العقل الفهم، وإلى جانب الرمزية الفنية أو العبقرية التي تعرب، على العكس، عن تكيف حدس الفهم مع تخيل العقل. وما النبوغ في نظر كانت إلا صيغة كل قيمة لأنه يعرب عن الرمزية الطبيعية التي لا ينضب معينها ولأنه يضفي على مشاعر الذوق المزيد من الروح إذ ينعشها ويحييها. وهو حين يستثير حدس طبيعة أخرى فإنه يعلن صراحة غلو الرمز ويجعلنا نلمح، في عالَم تنبؤ مفرِط، اتساقاً ممكناً بين جميع الملكات. الغلو، لغة النبوغ، يبسط أفق لقاء بين الأشخاص على أساس تجاوز الذات. وذاكم هو معنى تجارب الذوق، والروعة، ورمزية الطبيعة: غلو أن يكون رموز (الخير)[1]. وعلى هذا النحو يتمّ الحكم الجمالي والحكم الغائي عن غائية، وهي، في حال الحكم الأول الجاهد للتوفيق بينها، داخلية في الملكات، وفي حال الحكم الآخر الذي يفصح علناً عن تنظيم الطبيعة أو تنظيم الكائن الحي، هي خارجية عن الملكات. إنها غائية مزدوجة، وهي رمز (القانون) الأخلاقي، وتفرض ذاتها على أنها غاية.

كل شيء يجري كما لو أن مجال الغائيات هو التعبير المسبق عن غاية ينبغي

---

(1) ا. كانْت: نقد الحكم. باريس، ڤران (1960) ترجمة جيلان Giblin ص 120 ـ 167.
نحن نعلم أن الرمزية التي تظهر في هذه الصفحات تتكشف عن تخطيط أولي في ضميمة جدل نقد العقل حيث تعالج مسألة الشبه.

تحققها في التاريخ. ومن الجلي أن الإنسان يقف في ملتقى هذين المستويين الجمالي والأخلاقي ما دام، بفضل حريته، هو الغرض الأخير للخلق. وهذا يعني أنه، من حيث ملكاته، صانع غائيات، وقد تقول: صانع قيم لأنه فاعل (القانون). ولكننا نفطن إلى أن موكب الغايات يفيض عن موكب قوانين الطبيعة. إنه يتحقق في تاريخ المجتمع الإنساني الذي يشكّل انسحابه التدريجي الرمز المتميز لتجسد (القانون) الأخلاقي. ومن البيّن أن الفاعل الأخلاقي، إنما هو، بالدرجة الأولى، العبقري الذي يبدع نظام طبيعة أخرى إذ يكون صانع العمل الفني وصانع العمل الآخر الذي هو التاريخ. وهذه القيم تنتظم في تراتب غائيات تحيلنا كل واحدة منها إلى سواها على الرغم من تباينها: الجمال رمز (الخير) الذي يتحقق في التاريخ. وكذلك فإن أساسها هو (القانون) الذي هو مسوّغ وجود الإنسان، والإنسان هو الهدف الأخير للكون، (والقانون) هو الذي يُرجع، في آخر المطاف، إلى (الله)، والله هو الغاية القصوى. إننا نشعر شعوراً مسبقاً بأن (القانون) يبدو صلة الوصل بين علم الغايات، بقدر ما أن يحققه الإنسان، وبين علم الآخرة، بقدر ما أن تتحقق الحياة الآخرة ذاتها بـ (الله). وينجم عن ذلك أن الفاعل الأخلاقي يقع في مفارقة: إنه بآن واحد مستقل بسائق (القانون) الذي يعطيه لنفسه، ولكنه كذلك تابع ما دام هذا (القانون) ذاته إنما يلقاه هو على أنه (كلام آخر). وعلى هذا النحو يلقى تسويغه في ذاته وخارج ذاته سواء بسواء.

2 ـ نموذج (نابرت)

إننا نجد لدى نابرت[1] نموذجاً مماثلاً وإن ابتعد عن نموذج كانت بقدر بقائه مستنداً إلى الأساس الباطني الماثل في تأكيد الشعور التفكيري. والحق أن الشعور، بوصفه فعلاً وإنتاجاً، يوجد في الإشارات التي تمثله. وعلى هذا النحو فإنه يتكشف، بعد حدوثه، للفهم الذي يفسر جريانه كجريان سلسلة دلالات. ولكننا إذا

(1) ج. نابرت: **التجربة الداخلية للحرية**، دار النشر الجامعي الفرنسي (1924). وانظر عن نابرت، ب. ريكور P. Ricœur: الفعل والإشارة بحسب ج. نابرت، وذلك في: **خصام التفاسير**، باريس لوسوي (1969)، ص 211 ـ 221.

صعدنا إلى مبدأ تأكيد الذات نفسه لم نجد، إشارات، بل حوافز، أي، إذا تكلمنا لغة برغسون Bergson، سيالة الشعور. ومن البيّن أن الحافز يعمل في صعيد عليّة مزدوجة: الأولى يمكن أن نصفها، دون أن نناقض فكر ج. نابرت بأنها عليّة بنيوية أو قيمية، وهي تشبهها بمحرِّك ولادة الفعل ذاته؛ والأخرى من النمط النفسي الذي يترجمها بلغة الإشارة. ومن المعلوم أننا إنما من الإشارة نستقرىء، ولكن على نحو خلفي، المقطع الجانبي لتسويغ سابق يهيمن على عملية تأكيد الذات. إنه إيضاح خلفي الاتجاه لشعور يجعل الازدواج الذي تنهض به الإشارة في حقل التمثيل ضِعفاً مسوِّغاً، بينما محايث المسوِّغ في الواقع ذات فعل الشعور.

لكن المسوِّغ إذا كان يجد نفسه وقد انقلب إشارة، فذلك لا يرجع إلى التأكيد الحتمي، وإلى التمثيل ذاته وحسب، بل يرجع كذلك إلى عوز فعل التأكيد الشعوري ذاته.

وكل شيء يحدث كما لو أن الشعور كان يتخذ بعون الإشارة تدابير العمل الناجز سابقاً وتدابير العمل اللاحق المتأهب. إن التمثيل ينبثق من التقسيم الذي يحاول إلغاءه دون جدوى لأنه يعرب عن لا اتساقنا الخاص وعن لامواءمتنا مع ذواتنا. وعلى هذا المنوال فإنه يحمل هذا الفعل اللاناجز، وبصورة خلفية، وعلى التقهقر نحو بؤرة اشتداد بين القطب الأصلي المجمَّد، والقطب الغائي. ومن الواضح أن هذه النقلة هي شرط طفو القيمة. فالقيمة هي بالفعل التمثيل الذي يتيح، وهو يعكس المَثَل الأعلى، أن ينقلب الشعور إشارة. ولذا فإنها ثمرة ازدواج يعمل على قلب قطبي الأصل والغاية، ولكن أيضاً ثمرة ازدواج ما دامت تُرجع إلى ما تعكسه. فالمقطع الجانبي لفاعل متوتر هو الذي يحدّد سمات القيم. والقيم، بادىء ذي بدء، مفارِقة ما دامت تدل على ارتباط الشعور ولا ارتباطه، وتشير إلى لحظة ظهوره ولحظة اختفائه. وهي، ثانياً، موضوعية، لأنها تنشأ عن تركيب يقوم بين استطاعة الحرية المحض وبين العقل المعياري المنتِج للإشارات. وبهذا الاعتبار فإنها تعرب عن المقاومات التي يعارض بها العقل الرغبة. ولكنها مع ذلك تبقى ذاتية لأن الرغبة هي التي تعرب عن ذاتها عبرها، وعلى خلاف المعايير التي تعارض بها ذاتها. والقيم، كالحوافز التي تحلّ هي محلها، إنما هي تشكلات توفر

بين المعايير والتمثيل والمَثَل الأعلى المحض، المَثَل المفتَرض فرضاً مسبقاً بأنه خارجي عنها.

إن القيمة التي يتناولها الفكر أولاً من حيث هي حافز، ثم من حيث إنها إشارة، تُفسّر أخيراً بوصفها رمزاً. وهي تتحول من شكل منحط عن الأصل، وتشكل نزاعي للفعل الأصلي، فتغدو رمز عالَم ـ مشترك يصالح، كما يرى كانت، الطبيعة والحرية على صعيد التاريخ. وهكذا يود (ج. نابرت)[1] تجاوز وجهة نظر مضاعفة: وجهة نظر اتصاف العليّة النفسية بأنها خارجية، ووجهة نظر المعيارية الأخلاقية. وتبقى مفترضَات الفاعل المسبقة هي هي: لا تتغير سوى دلالتها. فمن ناحية أولى، الشعور المتوتر بين «إرادته ـ الحياة» وفقدان مثل تلك الإرادة، كما يدلّ عليه الغلط والخطيئة والعزلة، ينهض بتجربة الأوضاع ـ القصوى، وهذه تضطلع بدور الأوامر القطعية. ومن ناحية أخرى، تظهر القيم في مبعدة هذا التوتر لا تبدو أدوات إعادة امتلاك الذات وحسب، بل أيضاً أدواته تتيح إقامة عالَم ـ مشترك. وينشأ عن ذلك أن المَثَل الأعلى المزعوم بأنه خارج الشعور يبدو، بعد لأي، أنه بناء أسطوري ناجم، لا عن وهم تمثيل، بل عن انطواء إبداعاته.

إن نموذج الفاعل كما يرسمه ج. نابرت يدنو من نموذج كانْت. فنحن نجد في الحالين تجربة واحدة هي تجربة اللامواءمة، والتجاوز، والترميز، ومن ناحية أخرى، إن القيمة بالفعل هي التي تنهض بوظيفة الوساطة بين الحرية والعقل، الرغبة ومنتجاتها. ولكن على خلاف كانت، إن الشعور الأصلي بالذات يمكن أن يتضح بتحليل تفكيري. والانقسام هو، بآن واحد، محنة جهد شاق ومناسبة «تنفيذ»، وهي تبقى داخلية لدى الفاعل الذي تنتابه. وهو ليس من المنطق المقوّم للذات، على غرار (القانون) الكانتي، صدى (كلام سابق)، العامل على انبثاق الفاعل بدءاً من انفصام أولي. إنه، على العكس، تجربة الغائية التي هي أساس الأخلاق، وهي تحمل الفاعل على الانفتاح على خارجية معنى ليس هو بصانعه أبداً.

---

(1) ج. نابرت: «مبادىء في سبيل علم أخلاق» ـ دار النشر الجامعي الفرنسي ـ الفصل 6 (1943).

3 ـ استئناف إشكالي

أ ـ **إبهام الأساس**. ـ يشترك النموذجان السابقان في تبيان بداهة اللامواءمة التي تقسم الفاعل، أو تقسم أيضاً، ولكن على نحوين مختلفين، **العلاقة بالآخر**، وهي سبب ذلك. ومن المعلوم أن هذا الانفتاح هو منطلق القيمة ذاته وإن لم يكن قيمة بذاته. وسواء أكانت القيمة تغطي تمثيلاً عريقاً نمطياً، أم كانت تشكلاً مثالياً أم أيضاً تحديد دلالة ذاتية محض، فهي تنبثق من هذه الفرجة، لكي تملأها. ولكنها لا تستطيع ذلك منطقياً: وتقسيم الفاعل ليس من شأنه ما دامت ترد إليه من (الآخر). ثم إن المفارقة التي هي تعريف القيمة تشير إلى وظيفتها وحدودها. العلاقة بالآخر تحيل الفاعل إلى جذوره التي تنمو في وسط يفتحه انفصام. أما القيمة فإنها تمثل، ضمن الأشكال الرمزية الملمح إليها سابقاً، المبعدة المبدعة وتبدو في الوقت ذاته وسيلة ملئها، ولكن كذلك وسيلة لإعادة بعثها بقدر ما تعجز عن السيطرة عليها. إن القيمة تبين عمل الرغبة ذاتها أكثر ما تبين: سواء أكان الفارق هو أساس الهوية، أو أن الهوية هي التي لا تتم إلا بفضل تقمص لا تكمل السيطرة عليه أبداً.

لا ريب في أن العلاقة الإشكالية بالآخر هي الأمر الحاسم هنا. وأن المسألة المطروحة في هذه النقطة من المسيرة مسألة مزدوجة: ما هو في الحق هذا (الآخر)، وما وظيفته؟ وعندنا أن هذا الشق الثاني من المسألة هو الذي يهيمن على الأول. ولنلاحظ، كذلك، أنه (الآخر) ليس بقيمة لأنه يفلت من تقدير الفاعل له. وما اتخاذ (الآخر) قيمة إلا هدم مغايرته في نهاية المطاف. ومن الثابت أن الانتقادات الموجَّهة إلى فلسفة القيم تتوخى صون وضع المغايرة ذاتها، سواء نُظر إليها بوصفها طِرازاً فَجّاً كما عند لوڤيناس، أو طرازاً محوَّلاً كما عند هيديجر، وإما أخيراً طراز مفارقة كما عند نيتشه الذي يرى أن (الآخر) ليس سوى شكل الفاعل الذي يتنكر لقدراته التأكيدية[1].

---

(1) سنرجع إلى هذه المسألة في الفصل التالي.

ذاكم هو السبب الذي يمنع أساس القيمة من أن يكون بذاته قيمة. ويبقى التمييز الذي جاء به لوڤيناس في أفق هذ التمفصل. إن القيمة التي تحرّك الحاجة ترتدي حلة في حقل الاقتصاد، بينما ما يجهل لها ثأراً لا يمكن أن يكون موضوع تقويم، لأن ينتمي إلى آمر الرغبة، وبالتالي إلى العلاقة. ولولا المبعدة الباقية بين القيمة ومبدئها لما وُجد حوار ولا تساؤل ولا حرية. ولأن قيمة القيمة ليست البتة بقيمة، حتى لو كانت (الله)، فإن الفاعل يجد أمامه حرية أن يطرح ذاته خارج أية سلطوية عرقية أو دينية أو ثقافية، أو أخلاقية. إن أساس القيمة يتعالى على الثمن الذي يمنحه الفاعل لها. وعلى هذا النحو فقولنا مع پاسكال Pascal إن الحقيقة دون محبة هي وثن. إنما هو اعتراف بأن المحبة، التي هي ثمن الحقيقة هي ذاتها دون ثمن لأنها خارج الثمن[1]. إن الفاعل يزدهر في هامش تعيّن القيمة تخومه، أو ما ورائيتها المتعالية، أو أيضاً تطلع شعوره تطلعاً لا نهائياً وقصديته المشخصة. وعلى خلاف بعض النظريات الدينية أو الاقتصادية فإن ذلك لا يعني البتة أن أساس القيمة هو لا ـ قيمة. ولكنه إن كان يطرح ذاته خارج القيمة فإن ذلك لا يعني البتة أنه بلا قيمة. ونحن نشعر شعوراً مسبقاً بأن ليس في وسع الأنطولوجيا التي هي خطاب الذات عن الذات الادّعاء بأنها تمفصل القيم في مكان آخر غير مكان (الكائن) أو مكان كائن أسمى يُرقى به إلى منزلة قيمة القيم. وبالمقابل، فإن الأخلاق، وهي خطاب (الآخر)، وهي تأتي لإتلاف الذات، لا تستطيع تسويغ القيم إلا بربطها بعلاقة نداء (الآخر)، مهما يكن مقطعه الجانبي. ونحن سنعود في الفصل القادم إلى هذه النقطة الأساسية: إن تأسيس القيم هو بآن واحد تحديد الإمكانات وتخوم كل تفكير بصددها[2].

ب ـ **التشكلات**. ـ إذا كان ذلك كذلك، يبقى أن نعرّف ما قبل الهامش الملمح إليه وما بعده، فنحن نجد في ما قبل تشكلات الأساس وأهمها اثنان رئيسان: اللغة والثقافة. وأما في الما بعد فنحن نغامر في مجال مبدأ يبدو لنا - an

---

(1) پاسكال: خواطر ـ طبعة برنشفيك (585) لافوما: 449.

(2) هيديجر: الكون الذاتي لأساس أو عقل في السؤال الثاني ـ باريس، غاليمار. إذ يطرح المؤلف الحرية في منطلق العقل فإنه ينشر مفهوم الأساس الذي يراه «حافزاً»، و«حرماناً» و«تسويغاً». فالتسويغ، وهو مبدأ القيم، يصدر عن مسألة (الكائن).

archique في حدود لا انتمائه إلى السجّل ذاته الذي هو أساسه. إننا نرد الكلام على عالَم الكتابة، وهو عينه أيضاً عالَم النطق.

أترى من الضروري اللجوء إلى التفاف نظري شاق لنذكّر بأن **الكلام** هو مقرّ القيم مثلما هو مقرّ (الكائن)؟ صحيح أن هذا الرأي يبدو نقيض الرأي الصريح لـ هيديجر. لكننا لسنا مرغمين على كفالة تأكيدات الفيلسوف الفجّة دون أن نضعها موضعها ونفسّرها. إن (الكائن) الهيديجري يتضمن وجهين لا ينحلّ أحدهما إلى الآخر. الأول، وهو أنطولوجي بالمعنى الدقيق، يغطي حقيقة (الكائن)، أي تجربة المعنى من حيث الزمانية والعدم، وهو بلا ريب يفلت من أي تطلع قيمي. والآخر، مع ذلك، وهو من أسلوب «أنطو ـ شاعري» أو «تاريخي ـ منطقي» إنما يعرب عن طراز فهم الإنسان نفسه في المجال الرمزي للكلام اللغة وهو يفتح عالَم القيم[1]. إن الكلام لا ينحلّ إلى المنطوق الذي يبسط محور الإشارات النطقية معرباً من جملة مرجعيات مرمَّزة. إنه يدخلنا في عالَم تخاطب بالدلالات: عالَم المقال الذي يدلّ بآن واحد على التنظيم المنطقي المهيمن على التعبير عن عالَم مشترك وعن الأفق الخيالي الذي يضيف إلى هذا الأخير، إن جاز القول، على مستوى المقول العلني، يضيف القول المكشوف القناع فوق قاع من الستر. إن الخطاب يغرقنا في تواصل لغوي للقيم المشتركة الذيوع. ولكن من البديهي أن ذلك لا يحدث إلا بفضل نطق مؤجَّل أو حالي، وهو، بعد أن يصدر عن الفاعل ويظهر، يقلب الدلالات رموزاً. وعلى هذا النحو، فإن ذكر حلول عيد قومي هو بلا ريب تأكيد حادث حقيقي، ولكنه كذلك إرجاع ذكرى هذا الحادث في الحافظات التي تؤلف (ما لم يُقل) من الخطاب. إن الاستيلاء على الباستيل هو الحادث المبتذل للرابع عشر من تموز عام 1789. ولكن هذا الحادث يبقى منظوراً إليه إلى الأبد ضمن الهالة الخيالية التي أُضيفت بحق إلى تلك اللحظة التاريخية. وأخيراً، فإن ذكر موعد العيد هو اضطلاع بالعقبى الرمزية المضفاة عليه على نحو أنه لا تكفّ الحرية والتحرر اللذان يمثلهما عن التجدد... ونحن نفهم عندما ننتقل

---

(1) أنطو ـ شاعري أي مستند إلى أساس الرمز. أما التاريخي ـ المنطقي فإنه يحيل إلى لفظ Histia وهي ربة البيت.

من الإشارة إلى الرمز بوساطة دلالات أننا نلج بالتدريج في عالَم القيم[1].

الكلام يحدّد مجال التواصل، ولكنه ينشر أيضاً الاستجابة لتماءٍ يكشف النقاب عن **اللغة الأم**. والحق أن الفاعل إنما يؤكد أنه داخل هذه اللغة إذ يمتلك الرموز التي يقلبها إلى أمور دالّة. فاللغة والكلام إذن هما مكان سكنى الأشخاص الناطقين، وسط مشاركة القيم. ولكننا نعلم كذلك حق العلم أن النطق يرجع إلى الإعراب عن الإصغاء لما يصنعه كل واحد منا بلغته الأم. ومن الجلي أن الناطقين يلتقون بالانطلاق من هذا الإصغاء ولو كان مؤجَّلاً. وليس من الغلو قولنا إن كل تواصل كلامي ينحلّ إلى تحقيق انتماء الأشخاص الناطقين إلى جماعة قيمية واحدة. ولا ريب في أن ذلك يعود إلى أن السبل المرجعية تقع في منبع اللغة أو مصبّها سواء بسواء. أجل، إن السمات القصدية أمور أساسية لتحقيقها، وقد برهنت على ذلك نظرية أوستن Austin الذرائعية أكثر ما برهنت. ولكن الناطق يعتمد بالدرجة الأولى أساس الفوارق الماثلة في اللغة عندما ينهض بالدلالة وبالتعيين. ولذا فليس بمستهجن أن نشير إلى أن إبلاغ الرسالة يجري بفضل مشاركة قيمية.

لقد ألمعنا فيما سبق إلى أن **الثقافة** محل متميز حامل القيم. فهي تفيض عن اللغة والكلام ما دامت تهب الرموز امتداداً يجاوز وجهة النظر اللسانية. إنها ترسم حدود أفق تجاور فيه الكلمات القواعد الحقوقية، والأدوات والموضوعات التقنية. وهنا تشمل القيم منظومة هذه الرموز التي تجعلها الثقافة معايير، أي تمثيلات غايات. ذلك أن الرموز هي، بلا أدنى ريب، إشارات الانتماء ذاته إلى جماعة ثقافية. ولكنها تشيد هذا التعارف ذاته على طراز مرجعية هي، إن جاز القول، صدى بنيتها المغالية. إن التعرف الرمزي يتمّ على أساس من التعالي: الفاعلون يكتشفون أنهم أنفسهم ينتمون إلى «المكان الآخر» من عالَم قيم مشتركة، ولكنه مكان غير معلَن. وذاكم هو الشكل المعقد لمفارقة الرمز البنيوية: الرمز يقرّب

---

(1) انظر ج. ب. روزفيير: فلسفة الكلام ـ باريس، دار النشر الجامعي الفرنسي ـ سلسلة ماذا أعلم؟ (1990) ط 3.

الفاعلين بالإسناد، من جهة أولى، إلى فارق يرسم الغلو مقطعه الجانبي، ومن جهة أخرى فإنه إذ يقرّب بعض الفاعلين من بعض فإنه إنما يعيد إبراز هذا الفارق في صورة انتماء حصري إلى جماعة نوعية تتميز جذرياً عن جماعات الأخرى. وهذا الانتقال من فارق إلى فارق مما تعيّنه الرموز وتديره إنما يقلب التمثيلات الثقافية الجاهزة ويحوّلها إلى غائيّات، وإذن إلى قيم، ولكن من الجلي أن هذه الطفرة لا يمكن أن تحدث دون قرار من الشركاء في جماعة ثقافية واحدة.

ومن الجائز أن نجد لهذين البعدين، بعدي الكلام والثقافة، أساساً واحداً هو **الكتابة**. القيم تمدّ جذورها إلى هذه النقوش، أو بقول أدق، إلى مستودعات هذه التطلعات والمقاصد الشبيهة بما أسماه فرويد الكتابات الأولى. ولكنها، بهذا الاعتبار، تقع قبل الكتابة أو بعدها، تقع على صعيد العلاقة بـ (الآخر). ولا ريب في أن مثل هذا المشهد لا يفلت من حركة الكتابة، ولكن هذه الحركة الأخيرة، لا تستطيع الإحاطة به، والحق أن القيم لا توجد إلا في فعل تملك، ونحن نقول في حركة سرد يعيد الدلالات السابقة المعطاة إذ يفككها ويعيد تركيبها. لا كتابة، ولا إعادة كتابة، دون المرور بهامش يمثل في المكتوب، علامة وجود خارجي، قرينة إرسال. إن القيمة هي في ذات تجربة هذا الإرسال الذي لا يكون إرسالاً إلا لأنه يحيل على الأصل الغائب. ومن الجلي أن هذا الإرسال النهائي الذي يكرر وينقل الإحالة الأصلية سيحظى بترجمة موائمة بمقولة القرينة. والواقع أن ما تدلّ عليه القرينة هو تماماً الأصل، ولكن في إهاب غاية. وكل شيء يحدث كما لو أن القيمة كانت هي انقلاب الأصل غاية. وهكذا، لا يكفّ المكتوب سلفاً عن أن يُكتب.

ونحن إذا أمعنا في ذلك قرأنا، في الأماكن التي نسألها: أماكنَ الكلام والثقافة والكتابة، قرأنا حركة غائية بذاتها وهي تنتشر بدءاً من علامة، وغياب، وانفصام. ففي اللغة نجرّب الصمت الذي نسمع صداه في كلمات؟ وفي الثقافة نصطدم بالمحظورات المؤسّسية التي يدلّ تبادلها الرمزي على تخوم، وفي الكتابة نخامر الهامش الذي يشكلّ التفاعل المزدوج للصمت وللمحظور. وذاكم هو الحيّز الذي يرتسم فيه مقطع القيم الجانبي. ولكن هذا المقطع الأخير لا يستطيع أن

يحصر الفاعل الأخلاقي، كما نتصوره في العلاقة بـ (الآخر). أفلا يكون من المناسب إذ ذاك أن ننهض بانقلاب أخير حتى نقرأ، في الإرسال، علامة نداء؛ وفي تفاعل الغائيات، علامة غاية؛ وفي الهامش تفاعل عبور بين (الواحد) و(الآخر)؟





القسم الثاني

إشكالية القِيَم



الفصل الرابع

نقد القيم

إنما باسم تصور الفاعل يجري نقد القيم. ولكننا سنميز في هذا المفترق اتجاهين كبيرين. الأول: وقد مثّله نيتشه وماركس وسارتر Sartre، يطالب بصورة فاعل صانع المعنى. وهو لا يمسّ نموذج الذاتية الذي يفترضه مسبقاً. والآخر، وهو ما يمثّله تيار التحليل النفسي وفلسفة هيديجر، يمضي في الارتياب حتى إلى الفاعل ذاته بدل التساؤل عن أفق تأكيده عينه محتجاً على حرية الفاعل ذاتها. الاتجاه الأول يرى أن الردّ لا ينال من مبدأ بحث القيم أو من أساسه: بل إن تصور القيم هو الذي ينقلب رأساً على عقب. وإذ ذاك يلغى وضع الفاعل، أكان فاعلاً فردياً أم جمعياً، إنه أشدّ أزراً إلى حدّ كبير. وبالمقابل، فإن النسبية تصيب فكرة الذاتية المشرّعة، والمتخذة معياراً مؤسّسياً للحياة الإنسانية، فتتهافت وتستبعد، من ثم، استبعاداً مبرماً. وحين تزاح مشكلة القيم على هذا المنوال فإنها تمحّي أمام سؤال أكثر جذرية مما كانت تُخفي أو أنها تستقر، في ألفاظ مختلفة، وهي تعتنق لا مركزية الذاتية.

I ـ الفاعل المؤسّس

1 ـ قلب القيم: نيتشه

للنقد النيتشوي مدخلان: الأول ينفتح على قلب حاسم للرؤية السقراطية التي تستعيض عن الفكرة بتأمل الفكرة. فهو يفضح **الوهم اللغوي**، إن لم نقل النحوي، الذي يجعل الفاعل المشخص يعارض النعت الكلي[1]. وينشأ عن هذا الانفكاك شبه اللاشعوري كما نعلم تفاعل علاقة قوة تسلخ عن الفاعل سلطانه لصالح (الفكرة

(1) ف. نيتشه: نَسَب الأخلاق (14).

المثلى) التي يغدو النعت رمزها بعد تمجيده والرقي به إلى منزلة المطلق. وهذا هو سوء التفاهم الناجم عن تأويل القضية تأويلاً أفلاطونياً. فليس الفاعل هو الذي «يفهم» النعت، بل إن النعت هو الذي «يشمل» الفاعل. وعلى هذا النحو يسلخ المرء عمره حين يُحرم من قدراته وهو يرقب مُثُلاً علياً ناجمة عن نفي المعنى الذي بالرغم من ذلك هو صانعه وعن إخفاق رغبته. وهو يحتج بضغينته، من بعد إعرابه عن نيته السيئة.

ومن الثابت حقاً أن **الاعتقاد** هو الذي يغذّي هذا الوهم وهذا التفاهم السيىء. أما المدخل الثاني للنقد النيتشوي فإنه يمثل في نقد الأخلاق التي تلهم إرادة القول. فنحن نتخذ الكلمات أشياءً لأننا نضفي على النحو سلطة سحرية لا يستطيع الحفاظ عليها: سلطة إنتاج الحقيقة. ولكن مَن ذا الذي لا يرى أن رغبة الحقيقة هذه التي تحفز بحث الفيلسوف والعالِم إنما تعمر كذلك مسعى كل مؤمن؟ أليست غريزتنا الأخلاقية في الواقع هي التي تشيد مذبح هذا الوثن الذي نصنعه لأنفسنا عن الحقيقة؟ وعوضاً عن أن نعطي هذه الغريزة حقل النظر، عوضاً عن أن تقيس مدى منظور أو أيضاً أن تشير إلى تخوم مقطع جانبي معروض على الإدراك، فإنها تحملنا على الاعتقاد بواقع خفي ستبلغه تحرياتنا التقية ذات يوم. وهي لا تكتفي بأن ترينا الأشياء عبر موروث اللغة المشوّه، ومن جهة المطلق، وحسب، بل أيضاً، وخاصة، أنها تبدّل هذه الوجهة ذاتها إلى واقع مطلق. إننا بنوع من مسرحية داخلية نمثّلها لأنفسنا بأنفسنا، إنما نحوّل خلسة الطريقة اللاشرطية التي تجعلنا نحسب أننا بلغنا بها معنى الأشياء، نحوّلها إلى شكل لا شرطي. وعلى هذا تقوم غريزتنا الأخلاقية التي تضفي الإطلاق على الحرية بتغير لغة النحو. وقد أبان كانت، ولكن لغير صالحه، أن اللاهوت ينشر مشهد الحقيقة برعاية الأخلاق.

وهذا الوهم المزدوج الذي يغذّيه النحو والاعتقاد هو منطلق **العدمية**، والعدمية كلمة تدل بوجه الدقة على منظومة القيم ذاتها. ومن أصعب الصعاب الإفلات من مثل هذه المنظومة إلا بقلبها، أي بتشخيصها، لإرجاعها إلى حساب الفاعل المحروم. إن العدمية تعني ظهور المبعدة بين الواقع والفكرة، على نحو يتيح انبثاق فكرة القيمة، أي انبثاق مَثَل أعلى يراد غزوه. ولكن مثل هذه المبعدة تتسع لأنواع شتى: فإذا كان المَثَل الأعلى موهوماً أمكن، من جهة أولى، أن

يصاب بالاستقرار عبر التاريخ، وأمكن، من جهة أخرى، أن يستعاض عنه، عاجلاً أم آجلاً، بمُثُل عليا أخرى أكثر مواءمة للتطلعات المتغيرة لرغبة خضعت لذاتها. وعندئذٍ نجدنا حيال انزلاقات داخل المنظومة التي لا تبقى إيجابية بل سلبية، ثم تصبح ناقصة وهي تنشد العثور لنفسها على أشكال تعويضية مثل أشكال الموسيقا الفاغنرية أو الديمقراطية... لقد رمى نيتشه إلى ألاّ يفضح المقطع الجانبي للقيم وحسب، بل أيضاً المحل الاستراتيجي الذي تتكون فيه. لا شيء يقدر على تصحيح النمطية إذا لم تتبدل ذات الموقعية التي تنتمي إليها. ومن المعلوم أن محل كل تقويم إنما هو الفاعل الذي يؤكد استطاعة إرادته في سرمدية تكراراً للخطة. وعندئذٍ ندع منظومة العدمية النظرية، لننخرط في التجربة نفسها لعدمية مبدعة هي معوَّل كل قلب لأنها بؤرة الفاعل الحي عينها. وهكذا فإن نَسَب الأخلاق يضعنا على درب منطلق جديد يكتشف الإنسان فيه نفسه وحيداً أمام إرادته.

إن صنوف الإجلال الذي يُوهب إلى القيم هي أمارة انسحاق الفاعل البشري. فما أتفه ما يعنينا من الحقيقة، أو الحرية، أو الإله، أو الحياة ذاتها إذا لم يكن ثمة إنسان حر، ولا إنسان ينشد الحقيقة، ولا إنسان واثق بقوته الخاصة، ولا إنسان حي، إن عملية القلب النيتشوي تهدف إلى إظهار أن العدم الملازم للقيم، بل عدم كل قيمة، إنما يخفيان عن الفاعل العدم الحافز والمبدع الذي يهيمن على قرار حريته. فمثل هذا العدم هو في الواقع شبيه بـ «العدم» الذي يتصوره اللاهوتيون تارة على أنه الشرط اللازم لنجوع فعل الإبداع الإلهي، وتارة بوصفه المسوِّغ لشرط الإنسان المبدع، والذي تغتذي محدوديته بمشاركة متبادلة مع الوجود ومع العدم. عَدَم افتراضي، عدم شعوري أو مشترك، ذاكما هما المفترضَان المسبقان اللذان ينكرهما نيتشه. إن للفاعل تأكيداً ذاتياً لمجرد أنه موجود. وهو ينهض بتجربة العدم الناجز: عدم العدم الافتراضي الذي يغدو عدم الإنسان ـ المبدع، عدم الإنسان ـ الأعلى، بعد أن كان ميزة خاصة بالإله المبدع.

2 ـ ثورة القيم: ماركس

إننا نجد مختزلاً مماثلاً لدى ماركس. فالرأسمال، وهو شبيه بالمَثَل الأعلى المفارق لحياة الفاعل، يبقى بقاء قيمة ميتة دون أن يُسند إلى الفاعل الذي أسهم في

حدوثه واتساعه. وهو، من جهة أولى، يتألف من تراث لا يملكه في الواقع أحد. إنه ليس ملك الوارث الذي لقيه بالإرث، ولا ملك العامل الذي لم ينتجه وهو يرجع إليه رجوعه إلى أداة. وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمنح قيمته من عمل العامل الذي لا يضفي عليه غائية وحسب، بل يسهم كذلك في نمائه. وبدل أن ينسب إلى الرأسمال فضل ـ القيمة الذي يوجده، يمضي في زيادة كتلة الرأسمال الميتة[1]. ثم إن الرأسمال يجد نفسه، على غرار المُثُل العليا، ملتزماً بمسيرة تقويم مزدوجة، آلية ونزوانية. إنه، من ناحية أولى، يُقوَّم بصورة مصنوعة تقويماً مسرفاً عبر الزمان، ومن ناحية أخرى، إنه يزداد بالفعل نماء أو حجماً بفضل العمل، بل إنه يُمجَّد إلى درجة المطلق.

إننا لا نجهل نقد ماركس **تعويذية المال**[2] والسلطة التي تجعل العامل مغترباً بحرمانه من الحصول على الثمن العادل لعمله وبإخضاعه لقوانين المبادلة التسلطية. وهكذا فإن الرأسمال يتبع تطور القيم المثالية عينه التي خلعها نيتشه عن عرشها. فالفاعل، بعد حرمانه من خصاله أو من عمله، يلغي نفسه على نحو مفارقة، وقد حُكم عليه بالمطالبة بهما، دون أن يقدر البتة على بلوغ ما يطلب من الرأسمالية، كالعدمية، تنحط تدريجياً، وإن فضل ـ القيمة، شأنه شأن القيم التعويضية في العدمية السلبية والناقصة، لا يستطيع تحرير الفاعل من الاستغلال أو الاضطهاد الواقع عليه. لنحجم عن المضي في الإلحاف على المنطق الذي يدعم مثل هذه المشابهات الدّالة.

ثابت أن الفارق الرئيس بين نقد نيتشه ونقد ماركس يتناول **مضمون** القيم التي يراها الأوّل من نظام أخلاقي والآخر من نظام اقتصادي ولكننا لا نستطيع أن نكفل هذا التمييز بمثل هذا التبسيط. فـ نيتشه يطالب باسم أرادة القوة بإرادة جديدة للزمان وللمعرفة، وللجسد، وللمصادفة. وبالمقابل، يدعو ماركس باسم اقتصاد أعدل توزيعاً إلى أخلاق **اجتماع** جديدة كانت مخطوطات 1840 قد أنزلتها منزلة

---

(1) يلاحظ كارل ماركس أن للرأسمال قوة طبيعية مجانية تغطي عناصر تتدخل دون أية تكلفة (الرأسمال ج 3 ـ 312، الترجمة الفرنسية ص 130) وقوة إنتاجية ترجعها الرأسمالية إلى قوة واحدة.

(2) المصدر السابق.

الصدارة. وسيكون من السهل، من ناحية أخرى، إظهار ضروب اللقاء بين قلب القيم النيتشوي والثورة الماركسية في الإنتاج والمبادلة. فهو في الحالين رجوع إلى الفاعل مبدع المعنى أو إلى الفاعل المنتج البضاعة وهو موضع الأمل من الانقلاب أو من التجاوز. وأخيراً، وكما هو مرتَقب، إذا كانت مثل هذه العملية تحشد علاقات القوة غير المستعملة، فإنها لا تفلت من أي تفسير أسطوري، إن لم نقل مهدوي، إن الفجر الذي يبزغ لظهور الإنسان الأعلى، والغسق العظيم الذي يبشّر بديكتاتورية البروليتاريا يعربان عن نظام أشياء جديد، عن قيام سيادة القيم المحرَّرة حديثاً. ولكن ليس زرادشت ولا كتلة العمال بأشكال مهدوية. إنما يمثلان مؤسسات الفاعل البشري الذي أصبح راشداً، وسيد مصيره، وقادراً على أن يقول كلا لجميع أشكال الفكر السلبي، لكل «رعاية» تُفرض على القيم.

3 ـ إبداع القيم: سارتر

لا يتصل نقد سارتر للقيم بالمختزلين السابقين إلا جزئياً. ويرجع الفارق الرئيس إلى تصوره **الجدل الناقص** الماثل في مطلع التحليلات الشهيرة في كتاب «الوجود والعدم»[1] ونهايته. وبينما يتصدى نيتشه للذود عن إيجابية الوجود، ويتألب ماركس مع التغلب على التناقضات، فإن سارتر يرقى **بالسلبية** إلى منزلة أساس الحرية، ومن ثم، أساس القيم. والحق أن الانقلاب والثورة إنما يُنالان بثمن التزام دائب، ممتنع على أي تراكم. أما الحرية فإنها لا تفتأ عن تأسيس ذاتها، وعن اغترابها ورفع اغترابها. فهي حين تتقدم في العالَم، أو تواجه الآخر، تبدع القيم، أي شتى المقاطع الجانبية لتأكيد ذاتها، ليس الإنسان ما هو، وهو ما ليس هو.

إن هذه المفترَضات المسبقة تهيمن على تصور القيم السارتري. ومن المعلوم أنه يفسرها على نحوين متكاملين. الأول، وهو يشكّل أفق الإشكالية، يرى أنها أشكال تحول متبادل دائب للكائن إلى عدم، وللعدم إلى كائن. القيم، بالمعنى

---

(1) جان ـ پول سارتر: الوجود والعدم ـ باريس، غاليمار (1970)، ص 212، وما بعد.

الاشتقاقي للكلمة، رموز هذا الانتقال الجدلي الذي يعجز الشعور الهادف عن إنجازه دون أن يدمّر ذاته، ما دام لا يوجد إلا بإبادة الكائن الذي ليس هو، وانبثاق العدم الذي هو. إنما القيم نقوش أو علامات أو أشكال من احتجاج الحرية الموصول دون نهاية. وعلى الرغم من ذلك، لنذكر بدقة أن سارتر في كتاب «نقد العقل الجدلي» يمنحها وضعاً أقل وهناً، وهو وضع لا يستأنف الدعوى الجدلية التي تشكّل المادة النظرية لـ «الوجود والعدم». أما مقولات التاريخ والممارسة Praxis فإنها تنهض في ذلك بدور وسيط مهم بين الوجود والعدم. إنها تجيز لنا اعتبار القيم جملة نقوش من إجماع متحرك وقابل المناقشة. ويبقى الفاعل شاهداً على بُعْد خطير اجتماعي واقتصادي وسياسي. إنه يسجّل في التاريخ المخططات أو الرسوم الأولى لتقويماته وكأنه يود أن يقدم لنا الصوى الضرورية للتواصل. ولكن هذه الصوى، على الرغم من براءتها من الرجوع إلى أي تعالٍ، لأنها تظل ثمرة الفعل المشخص للإنسان، فإنها على الدوام مهدَّدة بالجمود مثل المُثُل العليا الميتافيزيائية. ومن باب المفارقة أن هذا السقوط المحتوم للقيم في «الممارَس ـ العاطل»، وهو هنا لا يرجع هذه المرة إلى اغتراب مقبول ولا إلى استغلال محسوب، فإنه على الرغم من ذلك ينسج أفق تشاور اجتماعي.

وعندما يكفّ الفعل الحرّ عن التقدم بهذه القيم المنقوشة وعن إلهامها فإنها تقرّ في **الممارسات الاجتماعية**. وعلى هذا النحو تنقل إلى مجال الاقتصاد صورة الإنسانية التي أسهمت القيم ـ المشروعات في إنضاجها على صعيد الأخلاق. ولكن علينا ألاّ نضلّ: إن هذه المستودعات لا تنتظم بحسب المقطع الجانبي لطبيعة إنسانية. بل إنها هي ذاتها تختصم مع المشروعات الجديدة للحرية، ومع النقوش الجديدة التي تجريها هذه الحرية في صعيد الممارسة الخصامي. فالقيم لا تكفّ عن التقاطع: قيم الفاعل الذي يختار بحرية الطريقة التي يعتنقها عن الحتميات، قيم الاتفاق التي تنفذها الممارسة، وأخيراً قيم القرارات والتعاليم المقبولة البارحة واليوم على قدرٍ سواء. إنها تحدّد صورة الإنسانية تبع الشرط الأساس والوضع الاختباري الذي يحدّد الإنسان تحديداً تاريخياً.

لنأخذ من نقد سارتر اختيارين حاسمين نجدهما لدى نيتشه ولدى ماركس

على السواء. الأول يؤكِّد هنا تأكيداً جذرياً شبه وثوقي «الوجود يسبق الماهية». فما من طبيعة إنسانية، ولا مَثَل أعلى، بل أيضاً ما من معطى يمكن تحديده سلفاً وهو يوجّه الفعل الحرّ. وعلى خلاف نيتشه وماركس، لا يطرح سارتر الانقلاب أو الثورة في مجال القيم على أنه نتيجة عملية انتقادية أو عملية استراتيجية، بل على أنه شرط نظري مسبق لازب لتحليلاته. أما الاختيار الآخر فإنه يصدر عن الأول. فلو لم تنشأ أية ماهية ولا أي حكم قبلي عن الفاعل لعمد الأخير إلى تحديد ذاته على طراز بدء مطلق: بدء حرية «يقلقها أن تكون أساساً للقيم دونما أساس». إن القيم بالمعنى الصحيح لا توجد: إنها لا توجد إلا بفضل الفاعل الذي تجعله هي موجوداً.

II ـ الفاعل المنحرف

تشترك الاتجاهات الثلاثة التي حدّدناها قبل هنيهة في أنها تناقش قيم الفاعل المتعالية، باسم فاعل القيم نفسه. أجل، إن النقد الذي تقدمه نقد صارم وسديد معاً، ولكنه يقف في منتصف مشروعه بقدر ما يفكّك حيّز القيم المنطقي والمنهجي بالانطلاق من عين الحيّز الإپستمولوجي الذي يأبى الارتياب فيه: حيّز فاعل يدرك ذاته بوصفها مبدأ تقويم القيم. ولا ريب في أن من الممكن أن نشير بحق إلى أن وضع الفاعل على هذا المنوال ينجم عن أننا نُسقط على الإنسان القدرات التي يعترف اللاهوت المدرسي بها لله. ولكننا نرى أن هذه الملاحظة أمارة خلل إپستمولوجي يجدر إيضاحه الآن بدءاً من التحليل النفسي ومن فلسفة هيديجر. ولقد ذكرنا في الفصل السابق أن حيّز (الآخر)، وعلى وجه الدقة لأنه ليس هو ذاته قيمة، يبدو هو عين مبدأ تكوّن الفاعل ومؤسسة القيم. وهذا النموذج الوسيط بين المختزل اللاهوتي لـ (إله) يُعتبر قيمة أسمى والمختزل الانتروپولوجي لفاعل يُعتبر قيمة أساس، ذاكُم ما نهدف إلى ارتياده بإيجاز.

1 ـ الفاعل المجزّأ: فرويد ولاكان

آ ـ يؤلف حقل التحليل النفسي منظومة قيم يمكن بيسر تمييز خطوطها الكبرى عبر المفردات الفرويدية للتوظيف (الإضفاء) للاستثمار أو التصعيد. ولكن

هذه العمليات المختلفة تجد مسوّغها في الحق خارج شعور الفاعل: في اللاشعور الذي ينبو، من حيث هو لا شعور، عن كل تفسير، ما دام خالياً من أي حكم، حيادياً دون أي تأكيد وأي نفي. وعلى هذا لا توجد قيمة إلا لأن قسماً ذا بال من الأنا يفلت من ربقة الشعور. إن الكبت هو الذي يبدع القيمة. ولئن كانت القيمة العليا دمجاً داخلياً للسلطة الأبوية، وكانت لدى الفاعل صدى صوت المنع، فإنها تظهر، بهذا الاعتبار، كأنها محور كل تقويم[1]. إنها الشاهد على (الآخر) داخل الذات، سبب تجزئة الفاعل.

ولكن كيف يتفق أن تنشأ القيم من حيث هي؟ فإذا كانت أشكالها تمثل في عودة المكبوت، وهو رمز الرغبة اللاشعورية، فإنها تنتمي إلى مسيرة مزدوجة: مسيرة المصالحة ومسيرة التصعيد. إننا نعرف أن الرغبة لا تتجلى إلا نصف ـ تجل ما دامت حين تعترف بذاتها لا تصطدم بالرقابة وحسب، بل تكون كذلك عرضة لخطر هدم ذاتها بذاتها. إنها تتجلى، من جراء ذلك، في طراز أشكال هذه **المصالحة** التي تترجم توازناً واهياً. ومن البيّن أن هذه الاستراتيجية التي تسيّر قيام الشخصية الفردية تهيمن أيضاً على مؤسسة الثقافة. والمصالحة المطلوبة هنا ثمرة مفاوضة بين غريزة الحياة وغريزة الموت، مثل الحب، والثقافة، والفن، والدين. إن التصعيد يعبّر، ولكن من جانب آخر، عن طراز مفاوضة الفاعل على التوازن، على صعيد فردي، بين الرغبة والرقابة، أو على صعيد اجتماعي، بين غريزة الحياة وغريزة الموت. والتصعيد في الواقع يغطي مقولة نوعية من مقولات المصالحة التي تنعقد على مستوى أعلى مزعوم. وعلى هذا المنوال ينقل العالِم أو الفنان فضولهما الجنسي، أو أيضاً رغباتهما التي يصعب الإعلان عنها، إلى جبهة البحث العلمي أو إلى إبداع أثر فني. ونحن نشعر سلفاً بأن المصالحة والنقلة التصعيدية للمصالحة، هما شكلا القيم الخفيان.

وهاتان المقولتان تمثلان قطبي مسيرة واحدة يدعوها فرويد **استثمار الموضوع استثماراً ليبيدياً**. ولكننا نعلم أن هذا الأخير لا يمكن أن ينفصل عن استثمار الأنا

---

(1) فرويد: عسر الحضارة، باريس ـ الترجمة الفرنسية (1971)، ص 85 ـ انظر الترجمة العربية بقلم عادل العوا ـ دمشق (1975)، المترجم.

استثماراً ليبيدياً، أو أيضاً عن النرجسية الأولية والثانوية التي يستند إليها[1]. وإذ ذاك نكتشف توافر قانون متميز فيما يسبق نقلات المصالحة أو التصعيد: المشابهة التي بفضلها يمدّ الفاعل إلى الموضوعات الاستثمار الذي أجراه على صورته ذاتها. فلئن وجد الفاعل ذاته في الموضوعات ـ القيم، فذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى أنه أضفى نفسه فيها وألحقها بذاته إلحاق مجازات عن نفسه. وعندما ينبري بعدئذٍ إلى عمليات تصعيد فإنه يطيع منطق تعويض هو منطق الكناية. وعلى هذا يتعذر أن نفصل، باسم المشابهة، منطق التكثيف المجازي عن منطق نقلة الكناية. وكل منهما يسهم في إقامة ما سيدركه الفاعل على أنه ليس قيماً خاصة وحسب، بل أيضاً ما يمكن أن يشارك فيه آخرون.

ب ـ إن تفسير لاكان Lacan لـ فرويد يطرح الرغبة في حقل الكلام دفعة واحدة. وهذا يعني أن الفاعل فاعل الكلام الذي يخاطبه به غيره، أو الذي يوجّهه هو ذاته إلى غيره مروراً بوساطة (الآخر)، محل تجزئته ذاتها. وعلى هذا فإن شروعه بالاتصال بسواه إنما يستند إلى إيمان. وقد أصاب لاكان حين وجد أن القانون الكانتي هو تمفصل الإيمان باللغة تمفصلاً يجتاز الفاعل حين يجعله راغباً. ولا ريب في أن من الممكن استنباط نظرية قيم من هذا النموذج. ولكن العلاقة بـ (الآخر)، وهي تقيم الفاعل الراغب، إنما تدخل هذا الفاعل، على الرغم من ذلك، إلى عالم قيم يكون الدالّ فيه بمثابة رحمة على نحو من الأنحاء.

إن الدالّ هو مفعول المعنى الصادر عن لقاء (الآخر) وبالفاعل. وهو يجثم في منطلق ظهور هذا الفاعل ذاته. وهو يبدو، بحسب الصيغة الشهير، «كأنه ما يمثّل الفاعل في نظر دالّ آخر». وإذن فإنه يقتضي توافر جلّ الأمارات النوعية للقيمة: إنه فارق محض، تمثيل يقوّم للفاعل، مكان تجربة لا محدودة لإرسال لا ينغلق البتة على مدلول. ونحن ندرك أن الكلمة المستعملة هنا مبهمة لأنها تقلب

(1) النرجسية الأولية هي صورة أولى للجسم ذاته على أنه نموذج حب أول. أما النرجسية الثانوية التي تتخذ الأنا موضوعاً فإنها تفترض وضع مبدأ الواقع بالتدريج. وهاتان التجربتان تقابلان ثنائية قطب الاقتصاد الليبيدي: إقامة صورة الذات التي سيوضحها لاكان انطلاقاً من المرآة وإقامة الأنا من حيث علاقتها بالواقع.

المفهوم اللساني لـ دي سوسور De Saussure رأساً على عقب وتبدله. إن الدالّ هو مفعول المعنى الناجم عن فعل النطق، وهو بهذا الاعتبار سبب الفاعل ذاته بنوع ما. أجل، إن النطق الملمح إليه يدل على التعبير الشفهي بأقل من دلالته على الطريقة التي يمتلك الفاعل بها ما يسمع من صمت وصوت، أو أيضاً ما يقرأ هو ذاته في نظرات الآخرين وفي كلمات اللغة.

سيعترض معترض، بحق، بأن هذه الدالاّت التي تدغدغ رغبة الفاعل هي أمور فردية حصراً وأنها لا تستطيع، من ثم، أن تحلّ محلّ القيمة. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الملاحظة تهمل إرجاع الدالّ إلى العلاقة بـ (الآخر)، وهي مهد ولادتها. ذلك أن الدالّ هو مما لا يمكن أن ينفصل عن الرمز، وهو البديل الذاتي عنه، إنه يمثل طريقة إشارة الرمز إلى فاعل معطى. وإنما يقتطع الدالّ من الجبهة الرمزية، وإنما التحليل النفسي يتطلع إلى هذه الجبهة الرمزية أيضاً لتمفصله بها. ذلك أن من الممكن أن يغدو الدالّ علامة مميِّزة بالجري من انحراف إلى انحراف: انكفاء في مدلول عارض، تبلور في كلمةٍ تافهٍ ظاهرُها أو نابٍ على السمع، أو كذلك، وهذا يرجع إلى الأمر ذاته، تبلور في شعائرية صورية. وعلى هذا النحو يعرب مفهوم القيمة، في آخر المطاف، عن صدامات لقاء الرمز بالدالّ.

النطق، منظوراً إليه على أنه محلّ الحقيقة، هو الذي يضفي القيمة على الكلمات المسموعة، على التمثيلات المشتركة، على النظرات المتبادلة. ولكنه إن لم يكن النطق المليء، حيث يحتج الفاعل برغبته، وإن لم يكن نطقاً فارغاً، متخففاً من الحقيقة، وقد بلغ «غاية عفائه»، فإنه «يحتفظ بقيمة علامة»[1] إن القيمة تدل على تمفصل النطق مع (الآخر)، ومع الفاعل، ومع الرغبة، ومع الثقة ومع الحقيقة تمفصلاً يتعذر التنازل عنه: «إن الخطاب، ولو لم ينقل شيئاً، فإنه يمثّل كتابة التواصل، وهو يؤكد أن النطق يشكّل الحقيقة حتى لو أنه أنكر البداهة؛ وهو يبحث عن الإيمان بالشهادة ولو أنه استهدف الخداع»[2]. ولا ريب في أن دَيْن الكلام هذا نحو الحقيقة هو الذي يشكّل الأفق القيمي. والقيمة هي الرمز حال

(1) ج. لاكان: كتابات، المصدر السابق، ص 251.
(2) ج. لاكان: المصدر السابق.

المعاناة، بانتظار أن ينهض بها مفعول الدالّ.

وإنما في حيّز النقلة، وهي نموذج كل تواصل، يجري هذا النهوض. وفي الواقع، أن الكلمات أشبه بنبتة السلينوس silène التي تضم الأشياء الثمينة البرّاقة agalmata. ويكفي أن نفضّها، كما يعلّمنا ألسيبياد في «المأدبة» حتى نكتشف «ما يمكن أن نرغب فيه»: موضوع الرغبة الذي يفرض ذاته على الإرادة»[1]. القيم تلمع بألق مقدس لأن من المفترض استحواذها على الانتباه الإلٰهي[2]. وهي تبدو «موضوعات جزئية» مأخوذة عن (الآخر) وأن الفاعل يمنحها حباً جماً، وأنها ترسم حيّز مصالحة لا صدع فيها. إنها تمثل موضوعات الرغبة، أو «موضوعات أليفة عادية» بحسب مفردات لاكان، رموز سحرية لتقاطع رغبتين، ما دام من المفروض أنها تحتكر انتباه من يحبها لمجرد أنها لفتت انتباهنا. إن القيمة، شأنها شأن الألق، تنهض بتحويل الفاعل إلى موضوع محبوب. وهي تجعل من النافل تمييزات الفاعل عن الموضوع ما دام من المفروض في الحب أنه يضفي على المحبوب جدارة أعظم جداً من تلك، وهي عادية، التي يشرفه بها وضعه كشخص مستقل استقلالاً ذاتياً. إنها تنظر بنوع ما، إعادة إبداع الفاعل، إعادة صنعه على صورته.

إن الخطاب اللاكاني يجهد بعون مقولات الرمز والدالّ والألق لتحديد معنى القيمة. والقيمة، بوصفها موضوعاً جزئياً، أو موضوعاً أليفاً عادياً (a) تفرض ذاتها على الرغبة في لحظة نفحة حب وافتتان وإنما على أساس هذه التجربة التي يختلط فيها الحب بالرغبة تنهض القيم. ولكن الموضوع الأليف العادي (a) يشير إلى لحظة هذا الملك بإبرازها. وهذا يعني أنه يشهد عليها، ولكن على غرار نقش، وبالتالي، على غرار حدّ. وهو في الواقع ينمّ عن مرور الصورة إلى اللغة، حيث تصبح القيمة، لدى إعرابها عن ذاتها، بحسب طراز جامع الرمز والدالّ معاً، تصبح، بالمعنى الواسع، قيمة مبادلة، وسيلة تواصل، شكل النظام، واللغة، و(القانون).

---

(1) ج. لاكان: الملتقى، النقلة، الكتاب الثامن ـ باريس، لوسوي (1991)، ص 163، وما بعد.

(2) المرجع المذكور أعلاه ص (171) وما بعدها.

2 ـ الفاعل اللامبني: هيديجر

ينزع تفكير هيديجر، مثلما ينزع التحليل النفسي، إلى زعزعة مركزية الفاعل وحرمانه من كل ميزة تأسيسية. فلم يبق حقل اللاشعور، بل حقل التساؤل عن (الكائن) هو مجال كل تأسيس. بيد أن نقد الذاتية هنا أكثر جذرية منه في التصور السابق. وهذا لا يعني أن فلسفة هيديجر لا تعرض علينا مقطعاً جانبياً لفاعل يكون موضع تساؤل مصير العالَم تبلوه الحرية على طراز تعالٍ داخلي. إن (ما هو هو) يشكّل «أفق الذاتية المنسي»[1].

يعيب هيديجر مفهوم القيمة لأنه في نظره يحدّد الذاتية الديكارتية، والكانتية والهيجلية بل والهوسرلية. وسواء أكان الفاعل مفهوماً تفكيرياً، أو متعالياً، أو تاريخياً، أو مؤسّسياً، فإنه لا يطرح نفسه إلا باعتماده «سيطرة» يجريها على (الكائن)، وعلى اللغة، وعلى الزمان. فهو، بهذا الاعتبار، الشكل الأكثر ابتذالاً، والأكثر اتساماً بحرج نسيان (الكائن)، أي ما لا يتناوله التفكير ولا القول والذي يجعل الكائن البشري ينبثق انبثاق سؤال يمتنع تجاوزه. إن الفاعل يفرض ذاته بوصفه مقياس الحقيقة ذاتها، وإذن المعيار عينه لستر (الكائن) وكشفه، عندما يُطرح على أنه أساس الكائن الأخير في التمثيل وتكراره. ويرى هيديجر أن الفاعل الميتافيزيائي هو بالدرجة الأولى فاعل مقوِّم. ولذا يترتب على تقدم القيم أن يمرّ بالضرورة، في تفكيك بناء الأنا.

الاستدلال يقوم، أكثر ما يقوم، على إظهار أن القيمة تهدف إلى فك المبعدة الناجمة عن ازدواج السؤال عن (الكائن)، على صعيد التمثيل. إن (الكائن) الذي لم يكن يُقدم للفكر كما كان في عصر ما قبل السقراطيين، يصبح موضوع تنقيب فكري يبدو مسوِّغ قلق، أي يبدو وبكلمة واحدة على أنه قيمة، وذلك لأنه ينبو عن أن يتناوله الفكر. فالفكر، مثل الرغبة، يهب شأواً لا محدّداً لكل ما يُفلت منهما. ولكن خارج هذا الخطاب الذي يجعل (الكائن) نهاية رغبة Orexis، يرتسم خطاب، هو سلفاً طباق، خطاب الفاعل ذي الحنين إلى ما أفلت من نظر

---

(1) ما هو هو، وهو بديل القصدية الهوسرلية، تجربة «الفاعل» بوصفه كائناً ـ في ـ العالَم.

التمثيل[1].

إن فكرة القيمة تشهد على أكثر الإنكار ضلالاً لمسألة (الكائن). والحق أنها تفترض أولاً، وقوع (الكائن) في **نسيان جذري** لأنها تحوّل هذا الأخير إلى موضوع، غزو، ولكن، وعلى نحو مفارقة، إذ تجعله، بنوع ما، يعود في إهاب علة غائية. وعلى هذا المنوال تدعم النسيان الأولي، إذ تريد السيطرة عليه، لدرجة أنها تنسى النسيان الذي يتألف منه. إن مفهوم القيمة يفترض مسبقاً المقطع الجانبي الميتافيزيائي لحضور نتصوره وكأنه مرآة الفاعل. وقد فضح هيديجر هذا المنطق المهيمن على إقامة القيم. وهو ينتهي إلى سلخ قيمة ما كان يود في البدء دفعه قدماً: «ولأن هذه الفكرة هي ضد (القيم) ننظر بذعر إلى فلسفة تجرؤ على أن تزدري ازدراءً علنياً أرفع خيرات البشرية. وذلك أنه ما من شيء منطقي أعظم مما يلي: ينبغي على الفكرة التي تنفي القيم أن تعلن بالضرورة أن لا قيمة لكل شيء»[2].

إن جملَتي التحديدات الميتافيزيائية: تحديدات **المتعالي** بوصفها محل الموضوعية والتحديدات **اللاهوتية** تمثلان مضمَري هذا الخطاب. وكلتاهما تصدر في الواقع عن حركة الفاعل التقويمية. المتعال إذ يجعل مقولات الفاعل العارف شروط قيام الموضوع أو ظهوره، وهي تعهد إليه بمسؤولية تحديد أمارات القيمة. وعلى هذا فإنه يفرض ذاته وكأنه الدرب اللازب للتفكير في الله من حيث إنه مبدأ التطلع ذاته الذي ينشره. وعبثاً يحاول المتعال والتعالي أن يشدّ أحدهما أزر صاحبه فإنهما يتقاطعان في المكان عينه لموضوعية ليست سوى إسقاط تقوم به ذاتية مقوِّية: «لكن هذا الشيء في كيانه لا ينضب من حيث موضوعيته، ولا سيما إذا تحلت الموضوعية بسمة القيمة. فكل تقويم، حيثما يقوِّم تقويماً إيجابياً، هو إنجاز ذاتية. إنه لا يدع الكائن: الكائن كموضوع لحمله - على - الإرادة، ولكن على نحو وحيد. وإن الحرص الغريب للبرهان على موضوعية القيم لا يدري ماذا

---

(1) هيديجر: ما هي الفلسفة؟ باريس، غاليمار، الترجمة الفرنسية (1957).

(2) هيديجر: رسالة في النزعة الإنسانية - ضمن: مسائل (III) باريس - غاليمار، الترجمة الفرنسية، 1965، ص 126.

يفعل. فما إعلان أن الله هو القيمة الأسمى إلا حطّ من ماهية الله»[1].

ليس فكر هيديجر فكراً عدمياً بمعنى أنه يفترض مسبقاً أن كل شيء خلو من القيمة. بل الأمر على العكس. إنه باسم تصور القيمة تصوراً غير خاضع للفكر ولا متعلق بحكم الذاتية، إنما ينقد حركة التقويم ذاتها وهي قوام الخطاب الميتافيزيائي. وكذلك فإن هذا الفكر يقذف نيتشه إلى عدمية يفضحها لأنها ألَّهت الفاعل ورفعته إلى منزلة قيمة قصوى ذات قبول كلي مبدئياً. والواقع أن العدمية النيتشوية، ويمكن أن نضيف أيضاً الماركسية السارترية، تنسى العدم الذي يشكل تعالي (الكائن)، كما تنسى الغياب الذي يقيم الأشياء كلها في الحضور، والستر الذي يطوي كل كشف، والصمت الذي يجعل النطق رنيناً. ولا يخفى أن لعب التناوب هذا هو الذي لا يُحسن قياسه، لأنه هو ذاته قياس تصرفه المفتوح والذي يمثل، كما يرى هيديجر، القيمة ذاتها لفكر يفطن للمعنى الذي يسبقه، فإذا كان ذلك غرض هذا النقد حقاً أمكن القول إن نتيجة قصوى تنتج عنه وهي نقل مسألة القيم من جبهة الذاتية إلى جبهة الحقيقة المفهومة على أنها نداء نطق.

إن الانتقادات السابقة تقودنا في اتجاهين. الأول: يطرح سؤالاً عن قيمة القيمة. ومن البيّن أن القيمة لا ترجع إلى إرادة ولا إلى قدرة ذاتيتين، بل إلى طراز من طرز سكنى العالم: طرز النطق، والزمان، والشيء، والأثر الفني... إن مطالب الذاتية تتهافت، وإن رباط القيم ينحلّ، وحيّزها يتحول إلى درب يقود إلى المحل الآخر الذي تصدر عنه. والاتجاه الآخر يتقاطع مع الأول فيتشكل مفترق: إنه يقود إلى استئناف التساؤل الذي لا يتصل بالأخلاق التقليدية التي تذود عن نظام قيمي موضوعي وحسب، بل كذلك إلى أخلاق احتجاج ومشادّة تطالب باسم الذاتية بلوائح جديدة للقيم. ومن الجلي أن أخلاق المحدودية إنما تجعلنا نرقى إلى ما يسبق هذه المتناوبة. ولكن علينا قبل أن نستخلص سماتها الرئيسية أن نرسم المقطع الجانبي للمحاور النظرية الكبرى لفلسفة القيم حتى نميز فيها الخطوط الموجِّهة لهذه الأخلاق التي تعلن عن ذاتها دون التوصل إلى التعبير عن هذه الذات.

---

(1) هيديجر: المصدر السابق ص 130.

الفصل الخامس

نظريات القيمة

لئن أمكن وقوع بعض نظريات القيمة بين براثن النقد الذي ضممنا قبل قليل حججه الكبرى، فإن كثيراً من هذه النظريات تفلت من هذه المآخذ، إما لأنها لا تشارك في الخطاب المعيب، وإما لأنها هي ذاتها تتألف من أجوبة عن الاعتراضات الموجَّهة. ونحن إذ نعرضها فإنما نتوخى توسيع التحليلات السابقة بسائق أن النظريات الفلسفية، أية نظريات، لا تكفّ عن أن يدحض بعضها بعضاً. ولكننا إذا شئنا إنجاز هذه الرسالة على الوجه اللائق وجب أن ننطلق من فكرة رئيسة نستعملها خيطاً هادياً. وغير خافٍ أن الفكرة التي تفرض ذاتها علينا وقد طالعتنا في مناسبات عدة سحابة الصفحات السابقة هي مفهوم النظام. وهذه الفكرة تمثل العمود الفقري «للمجموعة» النظرية للقيم، وذلك بنتيجة إبهامها وشتى تضمناتها.

1 ـ النظام الفاضل

إن شكل الفضيلة هو تحديد أعظم لنظام القيم. فهو يفرض علينا قاعدة سلوك أو فنّ حياة، وهو يُرجعنا إلى مَثَل أعلى من الكمال هو نمطه العريق. فمن الممتنع وجود فضيلة أو قيمة إلا بالاستناد إلى مبدأ أساس ينفي العوز والنقص ولا يكون بذاته قيمة ولا فضيلة. ولذا فإننا لا نكفّ عن تبيان القيمة حين نبيّن الفضيلة.

إن معنى الفضيلة القديم (arétê) لا يمكن أن ينفصل، فيما يبدو، عن فكرة القيمة ما دام هذا المعنى يميز كيفية شيء وقدرته على النهوض بوظيفته مثلما يميز درجة جودته. بيد أن المناقشة الشهيرة التي ذكرها أفلاطون في «مينون» وأرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» المتعلقة بإمكان تعليم الفضيلة، هذه المناقشة تبدو أنها تناقض ذاك التقابل. وفي الواقع، فإن الفضيلة تبدو فيها بمثابة مَثَل أعلى عقلي يجاوز المحسوس وينقلب إلى المعقول، كما في «تيتاوس» تارة، وتارة أخرى، إذا

رجعنا إلى فيليبس تبدو الفضيلة، كما لو أنها ثمرة اتساق المحسوس والمعقول، وتارة ثالثة، إذا اتبعنا تعليم أرسطو، تبدو بمثابة استراتيجية حساب يتطلع إلى تحديد الوسط الصحيح أو الوسط الصالح لسلوك موائم. إن الفكر القديم يبرز الاتساق الكبير بين الفضيلة والسعادة. الفضيلة التي سيعلي الرواقيون من شأوها، والتي لن يعرب عنها شخص إعراباً جذرياً بأحسن من سپينوزا Spinoza: «ليست السعادة مكافأة الفضيلة، بل إنها الفضيلة ذاتها».

وسينهض التقليد الفلسفي بتركيب التطلع المثالي من النمط الأفلاطوني مع التطلع الأكثر اتساماً بـ «الاقتصادية» من الطراز الأرسطي. فمن ناحية أولى، إن الفضيلة التي تعتبر «العدالة» نبراسها، على نحو ما نجد تعريفها في «الجمهورية» إنما تتجلى في نظام قيم يرمز إليه ثالوث الفضائل الشهير: الحكمة، والشجاعة، والعفة. ولكن، من ناحية أخرى، إن مراعاة مثل هذا النظام يشكل تمرين تنقية وتجرد. وهو سيؤلّف في **النظام المسيحي**، لحمة الفضائل الرئيسة التي، إلى جانب الفضائل اللاهوتية: الإيمان، والرجاء، والمحبة، تقدم جملة صوى لا مناص منها للحياة المشتركة: العدالة، وهي تنظم المبادلة، والعفة، وهي تسيطر على الرغبات الجامحة، قوة تلهم الإرادة وتوجّهها، والحكمة، وهي تقود فحص الأوضاع. وهذا التنظيم المضاعف هو ما سيعرب عنه (مالبرانش) حين يميز نظام النعمة، وهو نظام الفضائل اللاهوتية، عن نظام الجدارة، وهو يتصل بالفضائل الرئيسية.

لنذكر ملاحظتين بصدد هذا التقابل. الأولى: تتناول الانتقال من الأفق السياسي لممارسة الفضائل إلى أفق «اقتصادي». وهذا الانزلاق، وهو بيّن سلفاً لدى أرسطو سيستمر في الحيّز «الاقتصادي» المسيحي[1]. ولا يزال حبيس التطلع السياسي للمدينتين. وقد أشرنا إلى أنه سيقود إلى فلسفة «القيم» التي تفترض سلفاً في نهاية المطاف تقدم الاقتصاد على السياسة تقدماً إپستمولوجياً. والملاحظة الثانية تستهدف إيضاح أن نظام الفضائل أو القيم يصدر عن نظام متعال، وأنه يمثل مبدأ كل تقدم. إن العدالة هي التي ترمز في المنظور الأفلاطوني والأرسطي، إلى هذا

(1) يتميز الاقتصاد هنا بوصفه ممارسة نظرية. وهو يتميّز عن «اللاهوت»، ليشمل المجال التاريخي طلباً للفوز بالخلاص.

الأخير. ولكن النبراس المؤسس يتغير في الفكر المسيحي ـ النعمة، نموذج الفضائل اللاهوتية، تحل محل العدالة، أو العدالة ستُنقل إلى النظام الرئيس. فالنعمة، شأنها شأن العدالة سابقاً ـ سينهض الكرم الديكارتي بهذه الوظيفة ـ هي فضيلة خاصة بأقلّ منها محل منشأ الفضائل وتقاربها. وسنقول: إنها الهامش الإنشائي الذي يمفصل هذه الفضائل ضمن جبهة اقتصاد مزدوج من العلاقة بالله وبالآخرين. وفي الواقع، ما القيمة إلا الفضيلة في خدمة اللقاء بالآخرين.

وبانتظار هذا اللقاء الذي سيضطلع به فلاسفة القيم، تبقى علاقة الفضيلة بـ (الآخر) خاضعة لعلاقة الفضيلة بـ (السعادة). والعبارة ثانية، إن (السعادة) التي تحلّ محلّ (الآخر) هي «ثمن» الفضيلة. وعلى الرغم من ذلك، فلا يمكن فصل أحد هذين المنزعين عن الآخر: استمتاعي وغَيْري. والحق أن مطلب السعادة قد ينشأ عن احتجاج بطولي تنادي به الفضيلة التي تجد نفسها مدعومة بقوة رجل استثنائي بانتصار طبقة مسيطرة أو أيضاً بفرض قانون كلي. وعلى العكس، إن احترام الآخرين لا ينفي محدودية السعادة التي قد تكون إما مكافأة التقشف، أو ثمنه. وهذان التطلعان يتداخلان، بالتالي، وينجم عن ذلك تحويل المقطع الجانبي للفضائل إلى قيمة.

وقد حدث انعطاف فكري بصدد قيمة الفضائل لدى روسو Rousseau وكانْت اللذين وجدا أن الفضيلة نصر لتأكيد القانون بالنسبة إلى الطبيعة. فليس من الممكن أن توجد فضيلة في حال الطبيعة. أجل، يمكن أن نأسف على أن الطبيعة ليست بالتعبير العفوي عن الطيبة الطبيعية. ولكن الإنسان كائن اجتماعي ولذا فلا بد له من السيطرة على أهوائه، والتحكم في قلبه ذاته. بيد أن الفضيلة تحضّه على بلوغ مستوى أعلى، على إخضاع أرادته المحضة للإرادة العامة. ونحن نعلم أن كانْت سيرجع إلى مسلمات فكر روسو. لم تبق الفضيلة طبيعية، كما أن الطبيعة ليست فاضلة. ولكن القانون الذي يلد القيم ليس البتة خارجاً عن الإنسان، كما هي حال العقد السياسي أو العقد التربوي اللذين يجعلان الإنسان الطبيعي يبلغ بُعْده الاجتماعي. القانون داخل الحرية التي قد تجد ذاتها وهي مستقلة استقلالاً ذاتياً، تجد في العقل العملي القدرة على التشريع تشريعاً كلياً. وهذا في نظر كانت، هو

«مذهب الفضيلة»، ولنقل مذهب القيم الذي هو أساس «واجبات الفضيلة»: تحقيق المرء كماله الخاص، حب الآخرين واحترامهم. وهذا التمييز أمر أساسي: فهو سيفيدنا، في الفصل القادم، في تمفصل مفاهيم الاستطاعة والواجب.

ولكن المَثَل الأعلى والحساب سيمّحيان في نظر هجل Hegel ونيتشه أمام قوة تأكيد الذات. يرى هجل أن الفضيلة تكرّس تفوق فرد متفرد، ولكنه لا يمنح قوته إلا من عبقرية الشعب الذي يجسّده. وعلى الرغم من ذلك، فإن نيتشة يرى أن الفضيلة لا تنفصل عن مَثَل أعلى للسيطرة. إنها لا تخضع لأي معيار صحة خارجية، لأنها تنمّ عن مصلحة عليا يقلب إنجازها نظام القيم الراهن. وهذان التفسيران، الأول يربط الجوهر «الأخلاقي» بفكر جماعة، والآخر بهوى بطولي لإنسان أعْلى، يَعدّان الفضيلة حكراً على فاعل يخالف أو يجسد المُثُل العليا المتوارثة والمقبولة.

II ـ النظام الاقتصادي

إن النظريات النفعية الصادرة عن رؤية اختبارية وذرائعية عن الأخلاق هي أغراض تصادم بين الليبرالية الاقتصادية وفلسفة القيم. ولنذكر من تلاميذ بنتام Bentham ريكاردو Ricardo الذي يدعم كتابه «مبادىء الاقتصاد السياسي» (1817)، قانون المنافسة الحرة بوصفه مبدأ عناية ربانية لاتساق المصالح الإنسانية. ولئن رفع مؤلف كتاب «المدخل إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» (1789)، اللذة والألم إلى منزلة قيم حاسمة، فإنه مع ذلك يُخضع هذه القيم لقاعدة المنفعة. وقد يتصف في الواقع ألاّ ينتهي الإنسان الباحث قبلياً عن الحد الأقصى من اللذة إلى تلبية رغبته. وينتج عن هذا الوضع أن اللذة والألم لا يقاسان بالإرضاء الناجم عنهما، بل أيضاً بفائدتهما، أي بطراز تقابلهما، وبالمنافع المتوخاة. ولذا فإن «النافع» يبدو وكأنه الدرب الأفضل لبلوغ السارّ، وبكلمة واحدة يبدو بمثابة «مرجع» كل تقويم.

لقد جهد بنتام ليقترح علينا تسلسل قيم وراء تسلسل للّذات، وأن يكون هذا

التسلسل ثمرة حساب تفاضلي يرعى الوسائط الأربعة: الشدّة، المدة، الثابت أو اللاثابت، القرب أو البعد. ثم أضاف إليها عاملين: الخصب، أي قدرة الفعل على إنجاب متع إضافية، والنقاء، أي سهولة الصون من كل انزعاج لدى التحقيق. وعندما تمس المنفعة المعنية المجتمع، يجعل بنتام العامل المسمى «الامتداد» يتدخل في حسابها، وبهذا العامل تجد قيمة الفعل أنها تربو بامتداد اللذة إلى العدد الأكبر من الناس، ولذا فإنه ينتهي، وهو يشير إلى الجسم الوهمي للمجتمع، إلى إقحام مطلب الخير المشترك في نظريته. وهذا المطلب لا يرغم الفرد، بحال من الأحوال، على الإحجام عن سعادته لصالح الإرادة العامة؛ بل الأمر عكس ذلك تماماً، إذ إنه يقوِّي بالتجمع لذة الفرد، لأن سعادة الآخر تصبح عندئذٍ سعادته وسبب متعة أعظم.

إن نظرية بنتام تنمّ في ظاهرها الساذج عن اتساق كامل. فهي، من ناحية أولى، تذكِّرنا بأن القيم تصدر عن المنفعة، أي عن لذة تنظِّمها فائدة ناجمة عن مزيد من الشدّة، ومن ناحية أخرى، إن القيمة الناشئة عن حساب شبه عضوي يواكب الشعور، أو اللاشعور الحيسوب، وبالإجمال، توجد لذة أعظم لكل فرد. حساب، عضوية، انسجام، منافسة حرّة، خصومة المصالح: تلكم هي التحديدات الحاسمة الفاعلة في كل تقويم «طبيعي» يقوم به الفرد وهو يعيش في مجتمع. ولا ريب في أن جون ستوارت مل J. Stuart Mill (ت 1873) قد نقد ببصيرة نافذة هذه الدفعة الحسابية التي تسيطر على حساب القيم في نظر بنتام. وعلى الرغم من أنه لم ينكر طبيعة التقويم الكمية، فإنه يحرص على الإلحاف على الجانب الكيفي من العناصر المقوِّمة للسعادة. إن ستوارت مل هو الوجدان البائس للفلسفة النفعية[1] لأنه عارض الفاعل الأخلاقي الذي هو ضحية انتماءاته الجاذبة والنابذة، عارضه بالفاعل الواعي لإمكاناته، والمسؤول عن التزاماته. ولكننا نستطيع أن نلمح في أفق هذا التفسير تغيراً في تصور الليبرالية السياسية وهو يستعيض عن معيار النافع بتصور نظام ديمقراطي يمسك بزمام قانون الصالح العام.

---

(1) يمكننا استشفاف هذا النوسان عبر انتقادات جون ستوارت مل لـ بنتام في كتابه: «النفعية» (1863).

لقد تحول المذهب النفعي إلى مذهب «ذرائعي» على يد وليم جيمس W. James (ت 1909)، تلميذ ش. س. پيرس C. S. Peirce، أو كما جاء في مفردات ذائعة لأحد المؤلفين، تحول إلى «ذرائعوية» Pragmaticisme. ونحن نعلم في الواقع أن پيرس المتأثر بـ كانت يطرح مفهوماً ذرائعياً عن الحقيقة وليس مفهوماً عملياً لأنه يشمل فاعليات تتعلق بأهداف محدّدة. وإنما في إثر هذا المفكر العميق المَعنِي بتجديد علاقة المعرفة العلمية بالواقع، نجد وليم جيمس يشيد في علم النفس نظريته الدينامية القائلة بتيار الشعور، وهي تزعم تجاوز المذهب الأداتي للمَلَكات. ولكن الفارق فارق مهم. إن پيرس يبني الأخلاق على أساس المعرفة، أو، لأجل استعمال الكلمات المبجّلة، إنه يرى في «السينشية» Synéchisme، أي في القدرة الدينامية للمعرفة الناجمة عن الانصهار والتعميم، الشرط عينه لقانون توادٍ يحوّل التألب النظري للفاعلين العارفين إلى مطلب تعاطف عملي. وعلى خلاف پيرس، وبوصف جيمس كانتياً جذرياً، فإنه يشيد المعرفة على أساس الأخلاق. وهو يبحث عن أساس المعرفة في **علم نفس الإرادة**، «مبادىء علم النفس»، 1890 وفي الاعتقادات التي يحققها. وتلكم بلا ريب المبعدة الماثلة في المرور من الذرائعية إلى الذرائعوية. ويستعيض جيمس عن التجربة المستنيرة بالفكرة، أو عن الإحساس بالواقع، وذلك بمبدأ قيم حاصل من الاستعداد للفعل ومن عادة الارتكاس، وإذ لم نشأ البتّ في صميم هذا النقاش فقد كان من النافع أن نشير إلى أن ذرائعية پيرس المستندة إلى أساس منطق التجربة أكثر مواءمة لتأسيس فلسفة قيم من ذرائعوية تنتمي إلى علم نفس العمل.

III ـ النظام الشخصاني

لننتقل الآن إلى نظريات القيمة المتصلة بحركة الفلسفة الشخصانية. لقد اضطلع م. شلر، الذي يحتل هنا منزلة الرائد، بنقد صورية (كانْت) التي تهمل في رأيه مضمون القيم المادي لصالح شكلها الناجم عن فرض تفرضه الإرادة[1]. على هذا فإن القيم ليست أهدافاً صادرة عن إدراك عقلي، ولا غايات تقترحها الإرادة،

(1) م. شلر: الصورية في الأخلاق والأخلاق المادية ـ باريس، غاليمار ط. 2، (1955).

بل هي محل إدراك لفعل فكري أساسي يحوي الانفعالات والعواطف، وبه يُعرَّف الشخص. القيم ماهيات مادية كتيمة، على الرغم من أنها مطروحة طرحاً قبلياً ومنتظماً بحسب نظام تسلسلي يذكّرنا بتصور العصر الوسيط لأنظمة المعرفة أو أيضاً تصور الكائنات المتعالية: (الجميل) و(الحقيقي) و(الخير)، و(الكائن). ويذهب شلر إلى أن الفعل الروحي الذي يدرك القيم ويطرحها إنما يدركها ويطرحها من حيث اتصال بعضها ببعض. وفي الواقع، إن تحقيق قيمة إيجابية يتضمن تطلعاً غير مباشر لقيمة عليا، وفي النهاية، للخير والشر اللذين يظلان متعاليين على النظام. ولذا فإن احترام قيمة هو مكافىء احترام جملة سلّم القيم. وتتحلى نظرية شلر بجدارة قصوى لإبرازها دور العاطفة في نشأة القيم، ودور الصلات الداخلية للماهيات المثالية والمادية التي تؤلفها ورسوخ جذورها في شخصية فاعل ليس بمفهوم الأنا المحض والمعتزلة كما حسب كانت، بل الأنا الذي هو فعل تجربة هي بآن واحد فردية وأيضاً جمعية ماثلة وسط تعاطف مشترك. ومن الجائز، على الرغم من ذلك، وبحق، أن نتساءل: ألا يقع شلر في صورية لا تاريخية كان قد انتقدها لدى كانْت، وهل تنجو نظريته عن سلّم القيم الذي يقود إلى الله مروراً بالخير، هل تنجو من بعض أفلاطونية لاهوتية.

أما **الفلسفة البلوندية**، وهي فكر العمل Action لا الفعل Acte، فإنها تشمل ضمنياً نظرة تامة عن التفكير في القيم. فهي تنطلق من إرادة التوفيق بين الفلسفة وبين المسيحية، وتجد في تحليل العمل المحلي الهندسي المشترك حامل قيم. والحق أن العمل يبحث عن مبدئه في مطلب اللانهاية، وهذا المطلب معطى، مبدئياً ولكن على نحو غامض في ضروب القسر المعاش وشروطه. وهو يجهد، كلما أوغل في التشخيص، لقلب هذا المبدأ الأصلي إلى غائية. بيد أن هذه اللانهاية، وإن كانت من شأننا، فإنها ليست في متناولنا. إنها منقوشة في نفوسنا، لأننا منقوشون فيها. ونحن نفهم أن العمل الذي يمضي بالعقل وبالإيمان في نموٍ لا محدَّد، هو المبدأ المولِّد للقيم المادية والفنية والروحية والدينية: وهي طوائف رموز ومستويات يجتازها. ويرى بلوندل Blondel أن نظام القيم هو نظام العمل ذاته المتماهي مع العقل، ولكن الخارق للطبيعة، من حيث إنه بآن واحد تجربة مزيد وتجربة حادث تاريخي، لا يمكن أن يكون مكسباً من مكاسب الحدود التي

يقدم لنا العقل عنه الفرضية والشروط، وعلى الرغم من عجزه عن أن يستنبط منها مضمونه. وبعبارة أخرى، إن النعمة تنبثق انبثاق هبة، وهي تنعش نظام العمل، وهي ينبوعه ومآله.

ويشترك تفكير ا. مونيه مع تفكير م. بلوندل في إظهار تساوق قيم النزعة الإنسانية الملحدة مع المسيحية. وهذا التفكير ينشأ من وعي انفصام النظام المستند إلى قيم المسيحية عن الفوضى الناجمة عن هذا الوضع. وهو يضع في مركز النزعة الإنسانية التي يذود عنها فكرة شخص يتجاوز الارتكاسات المتعارضة مثلاً بين الفردية النيتشوية وبين الشمولية الماركسية. وهو لا يهدف إلى ترميم القيم بل إلى بعثها، ناظراً نظرة جد بصددها إلى النقد الذي وُجِّه إليها. ولا يخفى أن الشخص، في نظر مونيه، يتميّز بتعدد دلالة تنوس بين بطولة القداسة وخسة الفرار. إن كل مذهب فلسفي لا يحتفظ إلا بوجه واحد دون سواه ويهمل الإبهامية العميقة التي لولاها لا توجد حرية، لولاها لا يتوافر غنى العواطف ولا ثروة الكلمات، بل أفكار ثابتة، وفي نهاية المطاف، جنون. إن القيمة الأساس، وهي شرط تأكيد سائر القيم، هي، في نظر مونييه، الالتزام. وهنا أيضاً، لنفرض أنه لا يوجد التزام البتة، ولا حرية داخلية تتيح للشخص إفلاتاً حتى يعيد الالتزام، حتى يستسلم للبحث مجدداً، تجاه الآخرين، ومن جانب الآخرين. إن تلكم هي الحقيقة العميقة للهيجلية: إن الكائن لذاته لا يكون لذاته إلا من قِبَل آخر.

إن تعدد الدلالة يتجلى في طراز جدل حياة داخلية وخارجية، هزل يحدّد الفرد في نمط، ومأساة تبرز الفرد الشخص الذي تخترقه تناقضاته. ولكن يترتب على ذلك التعدد ألاّ يخفي عنا سمة رئيسة أخرى تسم الشخص: التعالي الذي أكون من جرائه أكثر من ذاتي، ومن ثم أتصرف بذاتي. ولذا فمهما يبلغ رسوخ أقدامنا في الكون، فنحن «لا ـ كونيون» نحن قادرون، بنتيجة المبعدة التي نملكها، على أن نهب معنى لصنوف الحتميات. ولكن هذا المعنى لا يتم إلا بالاستناد إلى (المصلحة). وهو يتوزع على مستويات قيمية ثلاثة: الأول: سياسي، حيث نكافح الاغتراب، والثاني: تاريخي: حيث نعيش توتراً خصباً بين طوباوية التقدم وتوقع

الحياة الآجلة؛ والثالث: روحي وهو أساس المستويين السابقين، وهو يحدّد شروط وظيفة نبوية، ينبوع التفاؤل المفجع الذي يلهم كل موقف أخلاقي.

ذانكم هما قطبا تعدد الدلالة والتعالي اللذان ينتظم حولهما نظام القيم. إن تعدد الدلالة يطرح الشخص المتوتر مع ذاته، مع عالَم الأشياء، وعالَم اللقاء، ولكن أيضاً، المتوتر داخل ذاته، بين الفرار والكفاح، بين الالتزام وإعادة الالتزام، بين البخل المتشنج في التملك والسخاء الذي يضحي بالقنية لصالح الأكثر - كوناً، يدعم تفتح الحرية وتجاوز الذات الذي يقود إلى تجربة التعالي. وإنما تنبجس القيم من ملتقى تقاطع هذه التجربة المزدوجة وهي تبدو، من ثم، في طراز ثنائية قطب يجب الاضطلاع بها، وطراز نداء ينبغي الإصغاء إليه.

IV - النظام الوجودي

لقد ألمحنا إلى انتظام القيم حول مفهوم نظام يشتمل على تضمنات غير متوقعة. لنذكر **المستويات الپاسكالية الثلاثة** المتصلة باللحم وبالفكر وبالمحبة. ومن المعلوم أنها تتميز بالانفصال وبالتباين اللذين يفرقانها بعضها عن بعض كما تتميز أيضاً بوصفها التراتبي. ولا مندوحة لمن ينتقل من أحدها إلى غيره من أن يقوم بقفزة ما. وكل مستوى منها مجثوث النسبة إلى الآخر. وهذه اللاصلة ذاتها تشكل أساس قيمتها. وكل واحد منها كامل في نوعه، وعلى الرغم من أنه لا يجد أساسه في القيمة الأعلى فيظل من الحقيقي أن الكمال يمثل في اجتياز هذه المستويات الثلاثة معاً، إن جمال الجسم، والقوة، والثروة، ليست مما يجب ازدراؤه ورفضه. فهي تنتمي إلى المنفعة. ولكن العلم، والحكمة، والذكاء تصدر عن الحقيقة. والسعداء هم الذين يملكون الأولى أو الثانية. ولكن الأعظم سعادة هم الذين يملكون الاثنين معاً. أما نظام الإحسان فليس في وسعه أن يدعم المقارنة، حتى بالنظامين السابقين لدى اختلاطهما. وإنما من باب المشابهة نضعه عفوياً في ذروة السلَّم، لأنه ينبو، من حيث ذاته، عن كل تقويم: فهو يبدو في حلة هبة، وليس بصورة أي استعداد إنساني، مهما يكن، رفيعاً استثنائياً. إن الإحسان، بالنسبة إلى المنفعة وللحقيقة، يحدّد مكان الهامش، مكان التقويم الذي لا ينتمي إلى أي

مقدار، ولا إلى أي قياس.

إننا نلقى لدى كانت نظرة عن النظام مباينة كل المباينة، ومستندة إلى وضع الوساطة التي يُفترض أن تملأها الغائيات بين عالم الحتمية الطبيعية وعالَم غاية الحرية. وها نحن إذن نجدنا فوق مستويات ثلاثة مختلفة كل الاختلاف: مستوى الطبيعة الذي يعترف بالمعرفة قيمة، في حدود تفسير نظام الحتميات على أنه انعكاس الغائيات، وهذه ذاتها رموز الغاية الأخلاقية. ومستوى التخلق الذي يشهد على قيم الغايات المنشودة. ومستوى الدين، وأخيراً، وهو تجربة التجاوز اللامحدود الذي تدعونا إليه تجربة (القانون). والحق أن الأنظمة المختلفة ترجع إلى اثنين يظلان مما يتعذر انحلاله: نظام المعرفة ونظام التخلق والدين. ولئن كانا بذاتهما غير متجانسين فإنهما ينزعان، مع ذلك، إلى اللقاء في الوسط الماثل بين التجربة الغائية والتاريخية، حيث يعمل الحكم التفكيري. وليس بخافٍ أننا نصيب في قولنا، على الرغم من المفارقة، إن هذا اللقاء هو الذي ينجب عالَم القيم، إذ يقلّل الفارق القائم بين عالَم حوادث المعرفة وعالَم معنى التحلق، إذا اعتنقنا عبارات إ. ڤيل E. Weil.

ولنكتف لإدراك اتساق نظرية كانت القيمية بأن نذكّر بالوظيفة الاستثنائية التي ينهض بها الحكم التفكيري. فكل واحد منا يذكر التمييز الشهير بين الأحكام الحتمية والأحكام التفكيرية. الأولى: تفرض أن العامّ معطى، وأنه يكفي تطبيقه على الخاص. فهذه الأحكام تعمل في علاقة ثلاثية: في المختزلات التي تقيم اتصال الحساسية بالفهم، في أفكار العقل المتعالية، ولا سيما في اتفاق مفروض تحققه سلفاً بين جميع اللغات. ولكن مثل هذا الاتفاق يظلّ تحت رقابة مَلَكَة مشرِّعة: الفهم. ومن شأن الفهم أن يحقق هذا الدور سواء على مستوى الحكم النظري الذي يحدّد الموضوع تبع المفهوم الذي ينتجه أو على مستوى الحكم العملي الذي يحدّد، هذه المرة، مدى إمكان انتماء عمل إلى القانون الأخلاقي، لا انتماء موضوع، وفي الحالة الأولى، يفرض الفهم مفهوماً على مختزل التخيل، وفي الحالة الأخرى، يحلّ الفهم محل التخيل ويقدم «نمطاً» مثالياً مطابقاً لقانون العقل العملي.

وصفوة القول إن المفهوم أو قانون العقل هو أمر معطى في الحكم الحتمي ومن المناسب تطبيقه على وضع خاص. مثال ذلك: المسافر الذي يقرأ مرتسم رحلته في المصوَّر قبل أن يلاحظ، في ضوء التمثيل الذي تصوره، الاتجاه الصحيح على الأرض. ولكن العكس هو الذي يحدث في الحكم التفكيري: إن الواقع الخام متمثِّل. والأمر عندئذٍ هو أمر البحث عن المفهوم الذي تحيل الحالة عليه، بعون حكم يحشد تعاون الملكات كلها. وبعبارة أخرى، على خلاف الحكم الحتمي الذي يفترض أولوية ملكة على سواها ـ والذي، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يجري إلا بفضل اتفاق الملكات اتفاقاً حراً ـ إن الحكم التفكيري لا يتدخل إلا بمناسبة تعليق تلك الأولوية، وهو يحرّر الملكات من أي قسر معياري، كما يتيح لها أن تعمل بحرية. ونحن سنوجز أخيراً هذا التمييز بقولنا: **إن الحكم الحتمي يحدّد الحادث، بينما الحكم التفكيري يطرح القيمة.**

وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن إقامة تعارض بين هذين السبيلين من المعرفة: الأول وهو يمثل الواقع في صورة حادث، والآخر يقدمه في صورة غاية. وفي الواقع يحرص الحكم التفكيري على الافصاح عن الفن الخفي في الحكم الحتمي. إنه يحرّر القيمة التي كان الحادث يضبطها. ولكن من الممكن منح نتيجة أخرى من هذا التلازم. لئن كان الحكم الحتمي جزاء اتساق الملكات المحتوم، وكان الحكم التفكيري يشهد على اتساقها واللامحتوم، أمكن أن نستنتج من ذلك بصورة شرعية أن الحادث يفترض القيمة، وأن القيمة أساس الحادث، أو أيضاً أن الحادث ليس «حادثاً» إلا لقيم خفية، لأنها قيم مراقَبة ومحدَّدة. إن الحكم التفكيري يبين المعنى الذي يشكّل أفق الحادث. ومن المعلوم أن هذا المعنى، سواء أكان المعنى الصادر عن العقل النظري، المعنى المتضح بالأثر الفني، أو أيضاً المعنى الذي يشيده الإنسان في مجتمع أكثر تخلقاً، وأعظم تديناً، فإنه يبدو، كما ذكرنا سابقاً، تبع نظام قيم يكون (القانون) الأخلاقي مبدأها وغايتها.

ومن الصواب أن نربط بإشكالية النظام الوجودي هذه «دوائر الوجود» الشهيرة التي تحدث عنها كيركغارد. الأولى: دائرة الجمال، وهي تحبس الفاعل في اللحظة، وتحكم عليه بالفرار الطائش من ذاته ومن الآخرين. وهذه الدائرة، تارة

يوضحها (اليهودي التائه) الذي لا يقيم إلا في أفق سعيه اليائس من جراء التفرقة العنصرية، وكذلك فاوست Faust وهو صورة الشيطان الروحي المصاب بوسواس قوة المعرفة التي تستطيع أن تجعله خصم الإله، وكذلك (دون جوان)، أخيراً، وهو صورة الشيطان الحسي اللاهث وراء غزو رغبة تتجمد في مرآة مفهوم الأنوثة الخالدة. إن حياة نموذج الجمال، وهي مبعثرة في الزمان، ومدانة بأن تكرر إلى ما لا نهاية محاولاتها الخاصة وتصوراتها الأولية الخاصة، إنما تغتذي بكآبة يأس، يأس مقنّع خلف مجانية ظاهرة وعفوية للأفعال التي تطرحها. ولكنها، من حيث هي، لا تتضح إلا للمتهكم الذي يجعلها تافهة، وهو يقابلها بمطلب الأخلاق اللانهائي.

إن قيم دائرة الجمال، وهي محدودة تنشأ عن احتجاج مباشرة (الفرد) الذي يرقى بذاته إلى اتخاذ ذاته مبدأ (الخير) و(الشر)، والذي يرفض الاعتراف به. ولكنه يزعم أنه يشغل هذه المنزلة لأنه يضلّ بصدد طبيعة الاختيار المرتقب. أما الناظر الأخلاقي الذي ينبّهه المتهكم إلى مطالبه الخاصة فإنه يعرف حق المعرفة أن الأمر ليس أمر اختيارين (الخير) و(الشر)، بل أمر اختيار رفض هذين القطبين أو قبولهما. وهو يرقى بالمتناوبة ذاتها إلى موضوع اختيار: إما تنمية اللامبالاة، وإنكار الاختيار، وإما إبراز الفارق وقبول الإرادة، وبفضلها يُطرح (الخير) و(الشر). بيد أن للدائرة الأخلاقية وجهاً آخر هو عزلة المتهكم الذي يعتزّ بجدية فعل التجاوز الذي ينهض به. إن الناظر الأخلاقي، المتألم من العزلة، والمتبرقع خلف صلابة نزعة فكرية باردة، يرقب خلاصاً هو خلاص الفكِه Humoriste الذي يوقظه لوعي الخطيئة. إن المتَهكم ironiste خطّاء، لأنه على خلاف الفِكه، يرفض حمل مسؤولية ما يلوم، وبالتالي، أن يكون من جانب الذين يعيبهم من أعلى عزة اكتفائه.

وعلى غرار التهكم الذي يحقق الانتقال من القيم الجمالية إلى القيم الأخلاقية، تتيح الفكاهة القفز من القيم الأخلاقية إلى القيم الدينية. وإنما فاعل مثل هذا القرار هو فارس الإيمان. وهو ينتمي إلى نظام آخر، نظام الشهادة، إنه يشهد في الواقع على ما يعلّمه (الآخر). وهذا المبعد عن الخارجية والآخرية هو ما تحاول إخفاءه التفسيرات العاطفية التي تحكي لهجة الوعظ، وتفسيرات التبشير

بالتخلق على طريقة كانت، أو التفسيرات التاريخية من طراز الجدل الهجلي. فالموجود، إذ يعيش في «المفجِع»، تمنحه هذه الصلة التي تعيده إلى الوعي المطلق بالخطيئة وتدعوه. وذاكم يجعله لا يكفّ عن التساؤل، وهو قلق، عن تلك الهوية التي يكشف له عنها الفارق الذي يربطه بـ (المطلق) ويفصله عنه.

V ـ النظام الأنطولوجي

تذود فلسفة لاڤيل مثل فلسفة ر. لوسين وا. دوبرل عما يمكن أن ندعوه أنطولوجيا القيمة[1]. وينطلق ل. لاڤيل من تجربة الكائن التي لا يمكن أن تنفصل عن الكوجيتو إذ يدرك ذاته منقوشاً في جملة الكائن التي تؤلف أحد أجزائها المتممة. ولكن هذا الاكتشاف الأولي يضعنا في ملتقى اختيار. فهو يضعنا أمام الطبيعة التي يترتب علينا اجتيازها، وأمام داخلية كياننا الذي يطالبنا فإذا تجاوزنا الطبيعة، بدل الرضوخ لجاذبيتها، رجعنا إلى ذاك الكائن كياننا وهو يشترك في الكائن. إن الحرية تسير على درب تكوين فهي حين تقبل الكائن تعثر على الكائن بالفعل، وذلك بحركة إيمان يربطها بالروح. ويرى لاڤيل أن هناك تماهياً بين الإيمان والروح وهو أساس الدليل الأنطولوجي. وإن نظرية المشاركة هي نظرية الأنا والله، الزمان والسرمد، الفاعل والطبيعة، وهي أساس كل قيمة بعينه.

القيم تقيس درجة مشاركة كائن في (الكائن)، ولكن كذلك الاشتداد الذي يفصل أحدهما عن الآخر. وأنا إذ أحققهما فإنما اجتاز الفاصل الذي يفصلني عن الله دون أن أملأ ثغرته، وهذا الفاصل يتعارض به الزمان والسرمدية. وعلى هذا النحو، فأنا لست خارج الله، وليس الله خارجاً عني، مثلما الزمان والسرمدية ليسا بخارجين أحدهما عن الآخر. وإذن فإن لاڤيل يقودنا إلى قلب المنظورات: الكائن الخاص مسبوق بـ (الكائن)، والزمان مسبوق بالسرمدية التي يصدر عنها صدور الماضي عن المستقبل الذي يهبه معنى وهو يحوّره. إن نظرية لاڤيل الأخلاقية

---

(1) انظر ل. لاڤيل: **جدل الحاضر السرمدي 1: في الكائن** ـ باريس، مونتين (1947) ـ كتاب القيم (ج 1: النظرية العامة للقيمة. ج 2: **منظومة القيم المختلفة**، باريس ـ دار النشر الجامعي الفرنسي 1951 ـ 1955).

تهدف إلى إعادة الروح إلى الكائن، والكائن إلى الروح. وهي نظرية تظلّ متفائلة إذ تصاغ بحدود تجرد. الفرح ينتصر على الألم، والسعادة على القلق. وحين تعي القيم انفصالاً فإنها تدلنا على طريق العودة إلى الحضور الذي يخفي عنا محدوديتنا. الكائن يبدو أنه يعوزنا، ولكننا في الحق إنما نحن الذين نعوزه[1].

أما تفكير ر. لوسين فإنه أقلّ صفاءً لأنه يأخذ مأخذ الجد السلبية والخلاف، وأخيراً تعالي الكائن. وهذا التفكير يقود إلى قلب المنظورات السابقة. فلم يبق الكائن أساس القيمة، بل إن (القيمة) هي أساس الكائن. ويربط لوسين، وهو في ذلك أدنى إلى كانت، تجربة القيمة بتجربة نقص الكائن. ولو أننا شاركنا في الكائن، فإنه يظل غياباً وحضوراً على قدر سواء، يظلّ هبة موهوباً، تعالياً ومحايثة. لا معرفة البتة بوحدة الكائن أو شموله، لا وجود لدليل أنطولوجي يدّعي وضوح التجربة، لا إيمان دون أن يكون منطلق الحدس.... إن القيمة تجربة هذا الإبهام أو هذا الاختلاط الناجم عن وضع الكائن ذاته.

لنذكر المراحل الرئيسة للمسيرة الأخلاقية الصادرة عن هذه المفترَضات المسبّقة. إن معرفة المرء بالكائن معرفة خلافية. فالحضور الأنطولوجي يكون بادىء ذي بدء، محل التجربة بوصفه مقاومة. الكائن هو الذي يمنحه مقطع القيمة الجانبي، أي الواجب. فالكائن ليس جاهزاً جاهزية حادث أو واقع. وهو ينبثق انبثاق موضوع غزو، مثل شكل معنى ينبغي تحققه. ولكن لوسين، في مرحلة ثانية من مراحل تفكيره، يحلّ رباط ما ينبغي أن يكون عن القيمة والقيمة تبدو أشبه برسالة يراد إنقاذها، أو واجب ينبغي أداؤه بأقلّ نداء يترتب احترامه والإصغاء إليه. وبعد أن تعرب القيمة عن التوتر داخل الكائن ينتهي بالتوحد مع ملء الكائن المتحقق في الله. وإذن فإن نظرية الأخلاق هي خضوع للواجب، ولكنها أيضاً استجابة للكلام للكائن المطلق الماثل فيما يجاوز (وجوب ـ الكون). وبعد أن

(1) يمكننا أن نربط هذه الإشكالية بإشكالية هارتمان الذي يلحف في كتابه «الأخلاق» على الوضع الجدلي للقيم. والقيم تتعالى على الزمان وعلى التاريخ ولكنها أيضاً «واقعية» في حدود تحققها من قِبل أشخاص (الأخلاق ـ برلين 1916).

كانت القيم أشكال الواجب أضحت المقاطع الجانبية لـ (وجه) تمتنع رؤيته.

أما نظرية ا. دوپريل فإنها تستند إلى أنطولوجيا وإلى ما يدعوه علم الذرائع[1]. الأنطولوجيا التي تحدّد نظام الكائنات تهيمن على علم ذرائع يكون أساس نظام العمل. ومن لقاء مطالب الكائن والعمل تنشأ فكرة القيمة. ذلك أن الكائنات كائنات قوام، أي أنها تقيم فيما بينها علاقات تكامل تتوزع من جرائها إلى طبقات. وإنما علم الذرائع بوجه الدقة دراسة تنظيم الكائنات من حيث جملتها العلائقية التي يتضمن بعضها بعضاً ويشترط بعضها بعضاً، وتكون طبقة العلاقات الاجتماعية فيها والعلاقات الحيوية ليست سوى تطبيقات خاصة لهذا العلم[2]. وعلى هذا المنوال يبرز هذا العلم القيم التي تعلن عن علاقات التماثل أو اللاتماثل، الاتساق أو اللاتساق، الفارق والغائية بين الكائنات: «أن يكون الكائن فاعلاً عارفاً، إنما هو بوجه الإجمال إذكاء الاهتمام بإنقاذ قيم... وقد تكون، بالبداهة، قيماً رفيعة مثل: العدالة أو الحقيقة، قيماً لا يصعب أن يبرز فيها إدراك أن ما يوحي إلينا بخدمتها هو في آخر المطاف صون اتساق متماثلين رفيعين نحن أحدهم»[3].

لكن فكرة النظام الجاثمة في منطق الكائن ومنطق العمل تبقى فكرة نسبية: «إن نظاماً لا يمكن البتة تعريفه إلا بالنسبة إلى أي نظام آخر مقبول أو محدَّد سابقاً»[4]. ومن أجل هذا، فإن كل قيمة لا يمكن إدراكها كما هي إلا بالنسبة إلى قيمة أخرى نفضلها عليها، أقله في تلك اللحظة: «تقييم قيمة هو أن نعتبرها الأسمى»[5]. وينتج عن تجربة القوام والتعالي تجربة الوهن. ومن الجلي أن النظام ليس في نظر دوپرل شبيهاً بسلّم القيم لدى م. شلر. وفي الواقع أنه يفترض انتقالاً موصولاً من قيم إلى قيم، ولكن الانتقال ليس هو أساس القيمة، بل إنه عملية تقدم يلتزم بها الفكر الإنساني، أي «طرازه بالتعالي

---

(1) Pragmatologie.

(2) ا. دوپرل: علم الذرائع - بروكسل، دار نشر بارتنون (1955).

(3) المصدر السابق ص 63.

(4) إ. دوپريل: مخطط لفلسفة قيم، باريس، ف. ألكان، 1939، ص 52.

(5) إ. دوپريل. المرجع السابق ص 91.

على قيم أخرى أقلّ وهنا»[1]. وانطلاقاً من هذا المعيار المزدوج، معيار القوام والتقدم، يقترح دوپريل تصنيف القيم: المادية والحيوية والنفسية والجمالية والمطلق (حقيقة، جمال، صلاح). وهذا التحليل يفيد من عمل مفهومات التقارب والوهن ولا سيما مفهوم الفاصل الذي يتمّم فكرة النظام: «بفضل هذا اللانظامي يكون من الممكن دوماً الإفادة من خصائص النظام»[2].

VI ـ النظام التواصلي

من العسير تحديد موقع مشروع الأخلاق الذي جاء به هـ . جوناس H. Jonas في كتابة المترجم إلى اللغة الفرنسية بعنوان: «مبدأ المسؤولية»[3] تحديداً دقيقاً. فالمؤلف يقيم صرح برهانه على مفترَضات مسبقة تتقاطع مع الأنطولوجيا المدرسية ومع فنومنولوجيا هيديجر، ولكنها تقام كذلك على تحليل جلي ومعتدل للحداثة التقنية. فلنوجز لباب النظرية، ولنفحص النتائج المترتبة عليها بالنسبة إلى فلسفة قيم.

ينتقد هـ . جوناس الأخلاق المدرسية التي تعجز أفكارها الرئيسة وهي شرط الوجود البشري والخير والمسؤولية، تعجز من جراء تجريدها وقصورها عن الإيحاء بموقف دائم وعن تدارك قوة الإنسان المعاصر التكنولوجية مع الطوباوية التي تنشئها. فعلى أخلاق الغد أن تعلن انتماءها إلى مبدأي القدرة على التنبؤ والمسؤولية. ووظيفة القدرة على التنبؤ هي التعريف، جهد المستطاع، بالقطع الجانبي للإنسان القادم. وإنها لمهمة شاقّة، ولكن مَن ذا الذي يستطيع تحقيق ذاته منذ أن يُنظر بجد إلى أحلام اليوم العلمية والتي ستكون وقائع الغد. ولذا فإن من المناسب، بسائق الحيطة، تسويد الصورة بالتنبؤ بالأسوأ لأجل اجتنابه. بيد أن هذه النبوءة القاتمة تستلزم كذلك نوعاً من الرهان، لأننا لا نستطيع استخلاص صوى أخلاق مقبلة لمعرفة مسيطَر عليها. ويترتب علينا، فوق ذلك، مواجهة السؤال الجذري عن واجب وجود البشرية، فليس الأمر أن نعرف ماذا ينبغي علينا أن نفعل ونحن نرقى بقاعدة عملنا إلى منزلة قانون كلي، بل ولا ماذا ينبغي أن تكون، وإنما بالحري إيضاح: هل ينبغي أن نوجد، وعلى أي نحو ومثل هذه الصياغة للأخلاق

(1) المرجع السابق ص 109. أنظر الاستعمال الذي وضعه دوپريل لفكرة النظام في «مبحث في علم الأخلاق» جزء 2 . المطابع الجامعية، بروكسل، 1967 (ط. 2) ص 283 ـ 458.

(2) المرجع السابق ص 300.

(3) هـ.جوناس، مبدأ المسؤولية. باريس. ديكليه. ترجمة فرنسية بقلم جان غريش. 1990.

تتضمن تصوراً طريفاً للنظام الذي يمنح الوجود تقدماً على الحياة. ومن الجائز الكشف عن الاعتراف بهذ التقدم في التضحية التي تنطوي ضمناً على اختيار لصالح الوجود ضد اللا ـ وجود. ومن الجلي إدراك أن مثل هذا القرار الإپستمولوجي والمنهجي ينقل القيمة من قطب ما ينبغي أن يكون إلى قطب الوجود.

وإلى جانب القدرة على التنبؤ، تمثل المسؤولية الركن الثاني في هذا الخطاب الأخلاقي. وهي ترجع إلى الاستطاعة، وليس إلى الإرادة. ولا ريب في أنها تفترض مسبقاً الاعتراف الإيجابي بها، على طراز القدرة على التنبؤ والرهان، الاعتراف بإلزام أن يكون المرء إنساناً، بقيمة الوجود الذي يمثله الكائن البشري ويحققه. ولكن ما أن يُصدِّق على هذا الاختيار الرئيس الذي يحلّ محلَّ الأمر القطعي حتى تصاغ المسألة الأخلاقية بصورة حدود الاستطاعة: «ما تستطيعه، هو واجب عليك». بيد أن ما يميزها بوجه خاص هو الاستباق الذي تفترض توافره: فهي تمنح مبدأها من المستقبل. وإنما نحن مسؤولون عن إنسان الغد. وعندما يُضفي المرء على المستقبل ما ينبغي أن يوجد، وتستبق المقطع الجانبي للوجود القادم، فإنه يبرهن على استطاعة أخلاقية قادرة على كبح استطاعته التكنولوجية. وذاكم هو عمل المسؤولية التي تلقى أساسها الفعلي في استطاعة تجعلها واجباً على الإنسان، وأساساً عاطفياً لاستطاعة تتصل برغبة تتمثل أشكالها المدرسية في العشق الأفلاطوني، والاحترام الكانتي. ومنعة الإرادة النيتشوية، وخشية الله دينياً. . .

إننا نجد في أساس أخلاق هـ . جوناس فلسفة قيم نستطيع أن نبرز فيها ثلاثة أوجه رئيسة. فعلى مستوى التطلع، أولاً، القيمة تغطي الوجود حين تتصوره بالمعنى الليبنزي الدالّ على الأفضل. وعلى المستوى الأقصى، تخطىء القيمة بإنجازها في مفهوم التقدم النيتشوي بأكثر من مفهوم الطوباوية الماركسي. ذلك أن الطوباوية أسطورة: أسطورة حياة أخروية مكسوة بحلّة زمنية عن (آدم) الجديد وعن إيمان: إيمان بتحويل الثقافة الطبيعة تحويلاً سلمياً مؤدّياً إلى مجتمع لا طبقي، ولكن التقدم يعرب عن وثوب أخلاقي للإنسان فوق أرض المعرفة وقدرة ـ الوجود. وأخيراً، على مستوى التحقيق الشخصي، تظهر القيمة على أنها جملة غايات ووسائل مجموعة في أداة (أورغانون) بالمعنى الأرسطي. زد على ذلك أن الغاية المعنية ليست الغاية الخارجية المتخذَة هدفاً يكون الفاعل بعيداً عنه: إنها الغاية الداخلية والمحايثة لكائن في سبيله لتحقيق ذاته، إنها شكل نظام ممكن ومستهدَف يلتقي بمفهوم اللعب (الكانتي). ونحن نتصوره، لو أن للقيم أساساً

أنطولوجياً، وعلى خلاف نيتشه هذه المرة، إذ من المناسب اعتناق النسبية، نتصوره مفهوم ذاتية مبدعة. إن الفاعل هو محل تناغم غايات، وإليه ترجع القدرة على إنتاج «موسيقا مرافقة» تعمل عمل طباق في تحوير جوقة غائية تتجاوزها.

إن أخلاق هـ . جوناس تستند إلى نظرية عمل هادف. ولكن نظرية ج. هابرماس تنتظم في حقل نظرية عمل تواصلي[1]. إنها تفترض، باديء ذي بدء، حلّ بنية الإشكالية المدرسية الأنطولوجية التي تغذّي وهم معرفة منتزعة من جذور المنافع العملية التي تعطيها شكلاً وحيوية، لكنها منتزَعة أيضاً من التصور الماركسي الذي يرى أن علاقات السيطرة علاقات من نظام اقتصادي فتصبح في نظر هابرماس من نظام اجتماعي ـ تقني وثقافي. وهي، من ناحية ثانية، تُعنى بإعادة توزيع جديد لحقل المعرفة يقام حول ثلاثة أقطاب منافع سائدة، ونحن نقول أقطاب من القيم النموذجية: المنفعة التقنية، وهي خاصة بالعلوم الدقيقة، والمنفعة العملية المميزة للعلوم التأويلية المسماة العلوم الإنسانية، وأخيراً المنفعة التحررية، وهي منفعة لعلم الاجتماع الاقتصادي الذي ينمّيه هابرماس.

لنحجم عن الإلحاف على هذه المفترَضات المسبقة المنهجية والإبستمولوجيّة التي تقبل المناقشة أو المراجعة على نحو ما نهض به هابرماس نفسه. وإن المنفعة الاقتصادية التحررية هي التي تحدّد، كما يبدو، قطب نظرية العمل التواصلي. فهي تتضمن قيام تفكير اقتصادي بحسب طريقة مأخوذة من التحليل النفسي ا. لورنزر A. Lorenzer والذي يرمي إلى ترميم التواصل المجمَّد بـ «الشعبذات» الاجتماعية ـ التقنية والسياسية. وغير خافٍ أن حقل هذا التأويل الاقتصادي هو حقل العقل التواصلي، وهو يتجلى في المستوى المضاعف لقابلية الفهم والمصداقية، أو يتجلى، بحسب مفردات شومسكي Chomsky، في السمة النحوية وفي أفعال الكلام. وهذا العقل، المتماهي مع الكلام، عقل عملي يتطلع إلى ظهور العقل محققاً بهذا الاعتبار غايته المحايثة وهي التواصلية الكلامية[2].

يرى هابرماس أن العقل التواصلي ينتشر صعوداً إلى القيم، لا لأنه يرجع إلى منافع عملية نوعية وحسب، بل أيضاً لأنه يحدّد حيّزاً حوارياً في أفق الرأي العام.

---

(1) ج. هابرماس: نظرية النشاط التواصلي ـ باريس، فايار (1986)، ج 2.

(2) العقل هنا هو ملكة المعقول، لا العقلاني.

ومن البيّن أن القيم الصادرة عن الاتفاق المؤسِّس للعالَم ـ المشترك إنما تنتمي إلى هذا الحقل. ولكن هذه القيم الناجزة في المبادلة والمحادثة تهيمن على أخلاق المناقشة التي لا تستطيع الانصراف عن الذرائعية اللسانية. ثمة إذن منظوران أخلاقيان يتداخلان في فعل العقل التواصلي: الأول متعالٍ وجدلي، والآخر: رمزي ولساني. الأول: يقع على مستوى ممارسة التفاعل الذاتي، والآخر: على مستوى استئناف القيم المفترضَة.

إن أخلاق هابرماس تتحقق في حيّز العمل والتفاعل. وهي ممارسة وتفكير متلازمان، وضع قيم وتمثيلها. ولئن ادّعت الانتماء إلى مفهوم العقلانية (الڤيبرية) فإنها تنكر النظرية الناجمة عنه: نظرية «المُثُل العليا ـ الأنماط» أو «دوائر القيم» المستقلة استقلالاً ذاتياً. وهي تقترح تفكيراً في الغايات، أي في القيم المغموسة في الممارسة.

إن نموذج العمل كما يصفه هابرماس ينطوي على أوجه شتى تشكّل المقطع الجانبي للقيم الأخلاقية. الأول: وهو من طبيعة غائية، يعرب عن عقلانية فعل الفاعل، من وجهة نظر نجوع القواعد التقنية الذائعة. والثاني: وهو من طبيعة قيمية، ومن وجهة نظر معايير حقوقية تصلح مرجعيات. والثالث: هو من طبيعة درامية، من وجهة نظر التمثيل الذي يواجه به الفاعل الجمهور. لكن هذه الأوجه الثلاثة لا تكفي البتة أساساً للتواصل. فثمة وجه، رابع، هو أكثرها أهمية دفعة واحدة، وهو مطلوب. إنه يفترض أن يستطيع الممثل إحكام مداخلاته في التنفيذ الذي يضطلع به. وعلى هذا النحو تتحلى السمات الغائية والقيمية والتمثيلية ببعدها الأخلاقي عندما تخضع الحركة تأويل أوضاعي كيما تُراجع وتعاد. وهذه القيمة الأخيرة، الحقيقة، هي التي تتم في نظر هابرماس، سائر القيم السابقة: قيمة النجوع، قيمة الصواب والعدالة، وأخيراً قيمة الاقتناع الذي يعمر الحوادث والكلام وحركات الممثل المفترَض.

إننا لنشعر سلفاً بأن القيم الناجمة عن **اتفاق**، وإن لم تكن البتة ذات وضع متعالٍ، فإنها تظل خاضعة لتأويل يحايث النشاط التواصلي. وينطلق ك. أوتو آپل K. Otto Appel في كتابه «الأخلاق في عصر العلم» من الإشكالية ذاتها[1]. إنه

---

(1) ك. أوتو آپل: الأخلاق في عصر العلم ـ دار النشر الجامعي في ليل. الترجمة الفرنسية (1987).

يعتنق نموذج الفاعل (الكانتي) ولكنه، على الرغم من ذلك، يفصله عن وضعه المتعالي ليرسخ أقدامه في نشاط اللغات التواصلية. ذلك أنه يظلّ وفياً لنظرية فيتجنشتاين Wittgenstein القائلة إن الكلام هو المقياس المتعال لصحة كل معرفة، وهذه النظرية هي التي يوسّعها إذ يحاول إجراء تقارب بين الخيارات الفنومنولوجية والتأويلية للفلسفة الأنكلوسكسونية. ونحن نقيس من وجهة النظر هذه الفارق الفاصل بين المسعى الاختباري ج. هابرماس المسعى المتعالي لـ ك. أوتو آبل.

إن محاولة ك. أوتو آبل في **«قَبْلية الجماعة التواصلية وأسس الأخلاق»**[1] تسعى لتجاوز تعارض المفهوم العلموي Scientiste للأساس بين الأشخاص مع الفهم الاعتباطي المتمركز في ذاتية الفرد المعتزل. وإن تحليل المفترضَات المسبقة للتواصل هو الذي يتيح إتمام هذا المسعى، ولكنه يتيح كذلك رجوعه إلى الفاعل الكانتي الذي يُرقى به إلى منزل التفكير الذاتي المتعالي: «لنكتف، في هذا السياق، بالتفكير في المباحث التأويلية الجديدة في تاريخ العلوم والتكنولوجيات، وعلم ما بين الفروع العلمية. فهذه المباحث، وهي اليوم موضع خلاف شديد، تكتسب بفضل مسلمة **تحقق الجماعة المثالية للتواصل**، تكتسب **مبدأها الناظم** بالمعنى المنهجي والأخلاقي المعياري لتأسيس أحكام قيم على نحو لا يتبع هوى الذاتية»[2]. وهكذا تبدو القيم بمثابة قرارات مسبقة ضمنية يتخذها حتماً كل مشارك في جماعة تواصلية معطاة. وهي التي يتوخى أن يفسرها أي مشروع أخلاقي، كل مشروع.

---

(1) هذا هو العنوان الفرعي للكتاب المذكور سابقاً.

(2) المصدر السابق ص 136.

الفصل السادس

الحكـــم الأخـــلاقي

المسألة الأساس التي جعلت الأفكار السابقة المتصلة بمفهوم القيم وأساسها ونظرياتها أشد إلحافاً إنما تتناول ما يسمى الحكم الأخلاقي. وما من نفع للتفلسف في القيم إذا لم نُظهر كيف تعمل القيم على توجيه السلوك الإنساني المشخص. وليس في مكنتنا الفصل في هذا النقاش بتفسير أن العمل يجري بتطبيق مبادىء تلقيناها من التربية ومنحناها قبولنا. ولئن كانت القيم معايير متعالية بأقلّ منهاأشكال عالَم مشترك، حيث تتقاطع صورة الجسد ومطالب المنطق وقانون الرغبة، فهي بلا ريب معطاة بمثابة صوى ومشروعات عمل، ولكنها لا تستطيع أن توجد دون أن يعاد تشكيلها وإلى حد كبير اختراعها. إنها، بآن واحد، نماذج وصوى. نماذج، أي مُثُل عليا متصلة بمنزلتين: الأولى، عقلية تتجلى عبر أنماط كلية، والأخرى ثقافية وهي تمثل المُثُل العليا ـ الأنماط المتكيفة مع تطلعات جماعة معطاة. وهي على الأخص صوى، أي حدود واتجاهات ناشئة عن مواجهة تأويلية بين وضع مشخص وبين نماذج تُتخذ مرجعيات؛ لذا يمكن القول إن القيم، مع تجاوزها العمل بوصفها نماذج، هي أمور يخترعها العمل، ولأجل العمل، بوصفها صوى.

ومن المعلوم أن الحكم الأخلاقي يمفصل هذين المستويين. فهو إذ يحقق وضعاً خاصاً في ضوء نماذج، ولكن أيضاً بإعادة قراءة النماذج في ضوء تحليل هذا الوضع، إنما يحوّل النماذج إلى مناح، إلى اتجاهات، أو أيضاً إلى غايات. تلكم هي القيم: مرجعيات محمولة على جبهة ظروف جائزة، تُقدم للفاعل صوى تمكّنه من أن يخترع لنفسه مشروع حرية.

I ـ المحل الخاص

إن الحكم الأخلاقي Ethique إذ يجثم وراء حكم تخلقي Moral ينمّ عن هامشيته. فلنشر إلى سماته النوعية قبل تحديد مسيرة عمله على صعيد بعض

الممارسات المعروفة.

الحكم التخلقي يحدّد إيجابياً أسلوب الفعل المطلوب. وإذا أُخذ بصياغة سلبية مبرزاً المحظورات التي ينبغي اجتنابها فإن غائيته الرئيسة هي قول ما يجب صنعه في ضوء قيم مثالية أشبه بقواعد صادرة عن أمر قطعي واحد. وغير خافٍ أن التشكيل المعياري لهذا الفعل المرموق هو ما ينكره الحكم الأخلاقي. فهو يعبّر عن ذاته، سلبياً، في طراز ما يجب بوجه خاص الامتناع عن إتيانه، تاركاً للفاعل على إمكان أن يخترع، ضمن تلك الحدود، طراز السلوك الذي يسلكه. وبذلك فإنه يحضّنا على أن ننتج في كل مرة الحلّ الصالح، حتى عندما لا يَبتّ هذا الحل بأصالته بشأن المواقف المقبولة قبولاً عاماً.

سمة أخرى ناشئة عن الأولى، تفصل هذين النمطين من التقدير. الحكم الأخلاقي، كما نستخلص بيسر، حكم كلي، ومن ثم، فهو حكم متماثل ومتعال. لا يمكن وجود وزنين مقياسين. وكل قيمة هي رمز المطلق: فإذا كان معيار الحقيقة ذاته هو السائد في جانبي (البيرينيه)، فسيكون تمييز الخطأ خاضعاً لمعايير واحدة. بيد أن الحكم الأخلاقي إنما هو حكم خاص، حكم ظرفي ونسبي. وهذا لا يعني البتة أنه اعتباطي، تعسفي، احتمالي. إنه نتيجة العقل، ولكن العقل التاريخي الذي يؤول المعايير في ضوء الحوادث، تماماً لأن الحوادث تشهد بذاتها على غائية خفية، ولكن أيضاً الحوادث في ضوء المعايير التي هي، بهذا الوصف، مكثّفاتُ غائيات ممكنة أو حاوياتها. إن الحكم الأخلاقي يضع العقل التأويلي على المحك.

وعندنا أن السمة الثالثة سمة رئيسة. فلئن كانت صحة الحكم التخلقي ترجع إلى ما قَبْلي، فإنها مستقلة عن تقدير أو اختيار الفاعلين الذين لا يستطيعون سوى قبولها أو أيضاً رفضها. فالآخر مغفل من جراء كليته ذاتها. وهو يعمل في تعابير لغوية معروفة جيداً: يجب، ينبغي، من اللازم، ولا مندوحة عن.... أما الحكم الأخلاقي فإنه يلزم الفاعل الذي يطرحه، ولكن ليس على منوال حكم تخلقي قد يتخذه فرد معين حكمه، لتعذر أن يفعل على نحو آخر. إنه، بآن واحد، نتاج الفاعل الذي يشهد من خلاله على قانون رغبة لن يخضع لها، هنا، لا إنزلاق بين

الصياغة الموضوعية والقصد الذاتي. ولا ريب في أن الباحث يضلّ إذا عارض هذين النمطين من الحكم معارضة باتّة على هذا القدر. والحق أن الحكم الأخلاقي يبدو بمثابة **احتجاج تأويلي** للحكم التخلقي الذي **يسبقه** لأنه مطروح **طرحاً قبلياً**. والواقع أنه في نهاية نزاع قائم من جهة أولى بين المطالب الفريدة والخاصة لجملة من الأمور الجائزة، ومن جهة أخرى بين المُثُل العليا المعيارية والموضوعية لعقل كلي يختطه لذاته كل من المقطع الجانبي للسلوك الواجب اتباعه، ومشروع العمل اللازم النهوض به، وطليعة الهدف الذي ينبغي العمل على تقدمه. ولئن أنساب الحكم الأخلاقي، على خلاف الحكم التخلقي، في تعابير من طراز: ينبغي **علي**، يترتب **علي**، يتعذر **علي**... فإنه يظهر في نهاية مواجهة، ومفاوضة، وقرار لا ينفي الشك ولا اليقين. وهذا يعدل قولنا إلى أي مدى يتصف بأنه مفارق. إن الفاعل الذي يلج اللعب هنا ليس سيد اللعب: إنه يحزم، ولكن بوصفه فاعل قراءة فرضية محدّدة وقد تجاوزه تأويله إياها.

إن الحكم التخلقي والحكم الأخلاقي يختلفان اختلافاً جوهرياً بنماذج المعرفة التي ينتميان إليها. الحكم التخلقي، كما ذكرنا سابقاً، حكم كلي وقبلي، ونحن نقول: نظري. وهذا يغاير الوضع المعرفي الأخلاقي الذي يعتمد فضيلة الإنسان الحكيمة بأكثر من فضيلته العقلية. إنه إذن بآن واحد نظري وعملي، ذرائعي أو ممارسي. إن الحكم الأخلاقي ينتج المعرفة التي يضطلع الفاعل بفضلها بتبعة قراراته. ولكن المعرفة النظرية للتخلق لا تفرض ذاتها بالمنطق العقلي الذي يماهيها وحسب، بل كذلك بالشفافية الضرورية التي تطالب بها. إنها مما لا يطاله ظل الشك ولا يخامره طيف الكائن الشرير الموجِس بأن المعنى المكتشف متعذر على الحقيقة لإسرافه بالجمال. إن المعرفة التي تؤلف أفق تطلع الحكم الأخلاقي وموضوعه معاً هي معرفة واهية وحية مثل لغة الإيمان، وهي متينة متانة الثقة التي يُشرِّف بها الآخر، والتي يشرّف بها ذاته. إنها محدودة بانغلاق **لا ـ معرفة** لا يمكن أن تخالف القانون. ولذا فإنها ما أن تصاغ في عبارة حتى تعرض للخطر واللايقين الفاعلَ الذي يلتزم بها، كما أنها تتعرض لتأنيب، أو إنكار، أو ردّ، أو عنف أولئك الذين استظهروا يقينات الاتفاق السائد. غير أن لحظة الانفصام التي يُقحمها الحكم الأخلاقي في نسيج المعرفة هي لحظة انبثاق القيم. فما دامت المعرفة تنكفىء على

اتساقها وشفافيتها فلا يمكن أن يكون ثمة تجربة قيم. فهذه القيم لا تظهر إلا بفضل سؤال، أو شك، أو لا يقين، وبكلمة واحدة احتجاج مزدوج يتناول تأويل نماذج وتأويل العمل التاريخي.

II ـ خطاب المرجعية

1 ـ الخصومات

ينشأ الحكم الأخلاقي عن اتسامه بسمة **الهامشية والمفارقة**، إنه يُضفي الحياة على القيم الأخلاقية المجردة، على القيم المقيدة بالقانون، على القيم الفاعلة في الشعائر الثقافية، على القيم المبنية لمنظومة الواجبات. فهو، بادىء ذي بدء، يُخضع التخلق المحدّد تحديداً **قبلياً**، يخضعه لمراجعة ترعى بعض الخصوصيات والأوضاع الاستثنائية. ثم إنه يتدخل، لتلطيف صلابة القانون القضائي ولملء الثغرات التي تشلّ تطبيق العدالة. القضاء، وشرح القانون الذي يطالب به القضاء، أمران يمثلان ثمرة هذا الحوار التأزيلي بين المطالب الأخلاقية والمعايير الحقوقية. بل إن الحكم الأخلاقي، حتى بالنسبة إلى الشعائر الثقافية، ينمّ عن تقهقر. فهو يحدّد الحيّز الحيادي الذي يتعين انطلاقاً منه موقع الفوارق الثقافية وتقديرها، لا من قِبل الأشخاص الخارجيين وحسب، بل أيضاً ومن قِبل المستعملين أنفسهم. وهو يتيح كذلك اعتناق الوسط الصحيح للخصوصيات اللغوية والدينية والسياسية، ومن ثم، تنمية هذه النظرة المفارقة التي تيسّر لكل واحد منا أن يرى نفسه من خارج ذاته، وأن يدرك الآخر من الباطن قدر المستطاع. وأخيراً، فإنه لا يقتصر بصورة قبلية على التكيف مع قواعد منظومة الواجبات التي ترتبط بتخوم حيّز تواصلي مفتوح من جراء ممارسة مهنة معينة. وفي الواقع، إنه يستطيع مخالفة بعض الممارسات المجهولة، على الرغم من أنها شرعية، والإيحاء بالرجوع إلى ممارسات أخرى تظلّ، على الرغم من لا شرعيتها، ممارسات منصِفة.

الحكم الأخلاقي، كما هو واضح، يحقق **إعادة تكييف** موصول للقواعد مع الممارسة التي تحتاج إليها. وقد أصاب أرسطو بمقارنة الحكم الأخلاقي بعمل الحرفي الذي يرجع فنه (Technê) إلى تكييف قواعد العمل حتى يجيد إجادة أفضل

اتساق العمل مع الأشياء. وفي الواقع، إن الحرفي يتصرف بأطر قبلية كان قد اكتسبها خلال تدربه الذي انتهى مذ ذاك. ولكن الإنسان الذي يلجأ إلى الحكمة (Phronêsis) الأخلاقية لأجل الحكم على وضع من الأوضاع فإنه يرجع إلى معايير أبعد عن الواقع، وهي بمنأى عنه. وهذا ما يجعله يرجع إلى معرفة ـ عملية من شأنها أنها حين تخترع قواعد أحسن تكيفاً مع الظروف، إنما تكفل النهوض بوظيفة وصل القوانين المجردة بالتجربة المتحركة دائماً.

إننا سنجد، في بعض العادات، أو في بعض المبادىء الاستثنائية محلِّلين متميزين لهذه المسيرة الهامشية والمفارِقة. فعند أرسطو تعرب فكرة الإنصاف عن إمكان تجاوز القانون عند الاقتضاء، وفي أحوال نادرة. إن أحداً ليس بملزَم في مجال المحال. وإن قاعدة الإنصاف، أمضى دلالة، وبفضلها يلجأ الناظر الأخلاقي الجاثم في نفس العادل إلى مطالب يفترضها حقًّا طبيعيًا لكي يتدارك عوز حق وضعي. وفي وسعنا أن ننظر إلى المفهوم الأرسطي عن دينون Déinon وهو يميز الموقف «الشنيع» للشاذ الذي يزدري القانون، نظرته إلى إجراء سلبي للقدرة الأخلاقية التي تسخر من التخلق. ولا أهمية تُذكر لأشكال هذه الحالات الاستثنائية التي تظهر في الهامش الأخلاقي الذي ترسمه. إنها تحتج بالاستناد إلى طراز الحق الصوري بإمكان تكييف أخلاقي يشهد، حيال القانون، بتوافر روح القانون ذاتها. ولئن نخطىء إذا فسّرنا هذه المفارقة في ضوء القاعدة الشهيرة القائلة في العصر الوسيط بعقبى التشريع (Receptio Legis)، والتي تعني أن القانون يمنح قوته، وصحته من الجزاء الذي به تتلقاه الجماعة، من القصد الذي رافق صياغته.

2 ـ الاقتصاد والسياسة

الحكم الأخلاقي هو الذي يحوّل إلى قيم الترميز، الأنظمة، والقانون، والمعايير، والمحظورات. فلا ريب في أنه يسعى، بادىء ذي بدء، إلى تكييف، وإعادة تكييف، مطالب الحياة مع إلزامات التخلق والحق والأساليب الثقافية ومبحث الواجبات. فهو إنما يجهد للنهوض بهذا العمل الدائب «للعدالة» وللتسويغ. ومردّ ذلك إلى أنه، بالدرجة الأولى، يراهن، في الحد الأقصى، على رغبة الفاعلين المعنيين. ولقد ظلت ما تُسمى الأخلاق حتى العصر الحديث تعمل

ضمن إلزامات التشريع، ومن ثم، فإنها كانت تخضع للخطاب السياسي. وكان مرجعها الأقصى مفهوم العدالة الذي يدلّ على فضيلة خاصة، وعلى قيمة أساسية سواء بسواء، وهي مما ينبغي اختراعه دون كلل، ويهيمن على الاتفاق مع الآخرين. ولكن عندما حلّ مفهوم **الشخص المفكر الراغب** محلّ الفاعل الحقوقي أو «الشخص» (Personna) حظي بدلالة أخرى. ولذا فإنه ينمّ عن هامش عمل جاهز به بأقلّ منه عن نظام جديد لحقيقة تتمّ بإعمال تبادل الإرادات.

وقد تحول مركز الأخلاق بظهور الذاتية من تطلب العدالة إلى قطب الاحترام. ولا ريب في أن العدالة لم تتلاشَ من الأفق، ولكن تفسيرها لم يبق تفسيراً بوضوح معانٍ يُمليها لقاء الفاعلين القائم على الاحترام. والواقع أن مسألة القيم تُطرح في حقل مباين تماماً: حقل اقتصاد يبزّ السياسة. ونحن نفهم فهماً أفضل لماذا لم تظهر فلسفة القيم التي كانت في حال نواة في فلسفة الذاتية إلا في القرن التاسع عشر لصالح الخطاب الاقتصادي الذي استولت عليه. وهي إذ نهضت بذلك إنما أفلتت من الخطاب السياسي وغدت منذئذٍ رهناً بفكرة (الدولة) وجعلت من باب الإشكاليات مفهومات الاتفاق والانسجام والعدالة، مما كان يُعرّف من قبل في إطار «المدينة» بالمعنى الضيق.

فإذا وجب أيضاح هذا التعارض أمكنت مقارنة منظورين إپستمولوجيين: منظور **«الأخلاق إلى نيقوماخوس»** ومنظور **«أسس ميتافيزياء الأخلاق»**. إن الأخلاق الأرسطية لا تنفصل عن مشروع سياسي: ففكرة العدالة التي تعمل على طراز مماثلة العدالة التعويضية والتوزيعية إنما تجثم في مبدأ النظام السياسي. وحتى حين تأخذ في اعتبارها الأوضاع الاستثنائية فإنها تظل في خدمة المؤسسة، ومن ثم، خدمة رؤية تراتبية عن المجتمع الذي يعترف بسادته وبعبيده. والحق أن الأخلاق الأرسطية هي سلوك أخلاقي يكفل مبادىء تعايش المواطنين داخل المدينة. وهي لا تستطيع، بحال من الأحوال، تسويغ أية إساءة، مهما صغرت، إلى النظام الراهن الذي يذود عن سلّم قيم لا يتغير.

وليس من اللازب البتة القيام بمزيد سبر لأفق الأخلاق الكانتية لندرك أنها تقوم في نهاية درب مباين تماماً. هنا، فاعل (القانون)، أي فاعل نظام تنبغي

إقامته، يحلّ محل مواطن النظام الراهن. أجل، قد يُعترض بأن الأخلاق الكانتية ملحقة بالآمر القطعي. ولكننا نعلم أن هذا الآمر الأخير لا يستند إلى أي مضمون كما يستند القانون السياسي، إنه يعتنق حالاً صورية، هي سلبية بالضرورة ما دامت تنفي كل تباين، أي كل رضوخ إرادي لأحوال أخرى غير حالها ذاته. إنما الإرادة إطاعة المرء رغبته. حتى لو أظهرت القواعد العملية، في مستوى ثانٍ، السمة الكلية للآمر ومقتضياته المضمَرة على مستوى العلاقة بالآخر ومستوى العلاقات بالطبيعة وبالحرية، فإن هذه القواعد العملية لا تدّعي البتة إقامة رؤية تراتبية عن العالَم. فلما لم يكن لها أي مضمون لم يبق لها سوى وظيفة تعيين الحدود. وعلى خلاف القواعد التي يستطيع الأنسان الاعتزاز بعدئذٍ بأنه واضعها، ولكي يمنح سلوكه اتجاهات مشخصة، فإنها تكتفي بصياغة نواهٍ. وحتى لو أننا نظرنا إلى الحيّز الغائي، حيث يُفترض أنها تمنح منه شكل الغائيات، فإننا لن نكتشف إلا إتجاهات، مخطّطات، محاولات أولى. وإنما يرجع إلى الفاعل على الراغب أن يحوّل هذه الطرز إلى مضامين، ولنقل يحوّل هذه التطلعات إلى قيم.

إن كانت ينقلنا إلى ميدان مغاير لميدان السياسة كل المغايرة. ها نحن نجدنا منخرطين في تجربة اقتصادية ذات مستوى مزدوج. الأول، وهو أساسي، يعرب عن علاقة الرغبة بـ (القانون)، ولا ريب في أننا سندهش من نعت التحديد الجذري للآمر بهذه الكلمة. ولكننا إذا أمعنا النظر فهمنا السبب، فإذا كان (القانون) داخلياً في الرغبة لدرجة أن الرغبة ذاتها هي التي تجعل (القانون) الذي يقرّها خاضعاً لها، فإن (القانون) يفتتح نظام أشياء جديد خلو من الحتميات ومن التحديدات المسبقة. فإطاعة الآمر القطعي والقواعد العملية اعتراف بأن المرء ذاته هو مبدع ذاك النظام. أما المستوى الآخر فإنه يتصل، كما لا يخفى، بتحقيق الغايات تحقيقاً مشخصاً. وهنا ننتقل من تجربة تكيف الفاعل مع (القانون) إلى تجربة تكييف القواعد العملية مع القواعد. وهنا يُعرُف الفاعل محاور عن تقابل، أفضل ما تقابل، المطالب المطروحة مسبقاً. إن أخلاق كانت هي، في الواقع، أخلاق تستعيض عن الخطاب السياسي بخطاب اقتصاد مضاعف من شأنه على صعيد الفاعل والقواعد أن يكون بطانة العلاقة الأساسية التي تربط الرغبة بـ (القانون).

III - في الحيّز

تحدثنا، غير مرة، عن الهامش واللعب والمبعدة. يترتب علينا الآن أن نحدّد بصورة دقيقة الحيّز الخاص بالأخلاق، والمقام على دعامة المؤسسة الاقتصادية التي لا تنحلّ إلى سواها وهو يفتح أمامنا إمكانات تعامل جديدة، نقول وسطاً موائماً لطراز جديدمن إقامة القيم. ولأهمية تُذكر إذ كانت هذه القيم ذاتها قديمة أو جديدة: المهم فقط هو طريقة طرحها. ومن البيّن أن الآمر القطعي يتضمن، فيما يبدو لنا، وجهين متلازمين هما شكلا محظورين أساسيين. الأول: هو ممنوع (عدن) Eden والآخر: هو ممنوع القتل.

1 ـ الحدود أو الممنوعات

لنبدأ بذكر وضع التحديد الأول والجهر به. إن القانون الكانتي هو في نفس الفاعل علامة (الآخر) الذي يقطنه. وهي، من ثم، تدل على أن الفاعل ليس بذاته قانون ذاته، بل إنه يلقى قانونه من (الآخر). وعلى هذا النحو لا توجد رغبة إلا في «الكيان» الجريح الممزق. وإنما الجرح والتمزق هما في ذاته أثر حياة خارجية يتعذر صوغها الفكري، وهي تحوّل نرجسيته إلى قدرة قبول، وغير خافٍ أن ذلك لا يمثل الرأي الكانتي الصريح، ولكن مثل هذا التفسير، على الرغم من ذلك، يظل وفياً لروح هذه الإشكالية. إن الآمر القطعي، شكل (الصوت)، الذي جعله الله يعمر قلب (إبراهيم)، يقتضي الانفصام عن كل رؤية آدمية (للمقدس)، للملك، أو أيضاً للشعور المَرَضي كما قد يقول كانت.

إن (القانون) يحدّد نقطة اللا ـ عودة. وذاكم هو الحدّ الذي لا يستطيع أحد مخالفته دون أن يحكم على نفسه بالتقهقر. ولكن الفاعل الذي يعي هذا الممنوع الأولي يقلبه، إن صح القول، إلى ممنوع نهائي. ولئن طلب المرء لذاته وهم الملء حكم على نفسه بالموت، ولكن ذلك أيضاً حكم على (الآخر) بالموت. وإذا احتج كل فرد في الواقع باستقلاله الذاتي التام نفى (الآخر) الذي يخترمه. وإنما إمكان القضاء على الآخر هو الوجه الخلفي لقضاء الإنسان على نفسه. وليس من ريب في أن هذا التلازم العميق الذي أراد روسو وشوبنهور Schopenhaure

إبرازه انطلاقاً من تحليل الرحمة والتي لم يشأ نيتشه قبولها من جراء وسواس تأكيده قوة الإرادة الخاصة. وفي الواقع إنني لا أستطيع إلا أن أرحم الآخر إذا كنتُ أنا نفسي سلفاً غير نفسي بسائق إرادتي ـ العيش والحب الذي أخص به نفسي. ولكن من الحق، بالمقابل، أن نلاحظ أن غيري إنما يَشْرُف هو أيضاً بقدر رحمته إياي، فهو يَشْرُف كذلك (بالآخر) الذي يقوم به.

إن منع الرحمة عن الغير هو إنكار (الآخر) الذي هو أنا. ولا ريب في أن هذه الملاحظة ليست صريحة لدى كانت على هذا النحو الحاد. وعنده أن الرحمة تُعتبر بيسر عاطفة مَرَضية تصرف الفاعل عن الاهتمام المحض بـ (القانون)، بينما الرحمة هي بالدرجة الأولى عاطفة أساسية مرتبطة بتجربة محدودية الكائن، وهي تجربة مشتركة ولكن، بوجه الدقة، وباسم الأهمية «الأنطولوجية» التي يحملها كل امرىء نحو (القانون)، فإنه لا يستطيع رفض أن يكون ذاك الآخر غيره، والذي يتيح له أن يوجد: إما في هيئة انتحار أخلاقي أو في صورة قتل حقيقي. غير أن التمييزات المدرسية تضمحل في هذه النقطة الجذرية من الأخلاق: أن قتل الآخر قتلاً حقيقياً مُدان باسم مطلب رمزي هو أساس واقع الذات. وقتل الذات رمزياً مُدان باسم البنية الرمزية للذات، إن منع السفاح هو الشكل الخلفي المنحى لمنع القتل البشري.

وما يعمل الحكم الأخلاقي إلا بين هذين الحدين من الامتناع. فمن جهة أولى، نحن ننهض بتجربة خضوع الطبيعة للقانون، أو كما قد يقال في اللغة اليهودية ـ المسيحية، إننا نفضّل تحمل الظلم على اقترافه، أو أيضاً، إننا نقرّ «لا تقتل» التوراتية. ومن باب ذي الدلالة أننا كنا نجد هاتين العتبتين مصوغَتين في التقليد الفلسفي لـ «جمهورية» ولـ «غورجياس» وفي التقليد الديني لسفر «التكوين» و«التثنية». فكلّ شيء يجري كما لو أن الخطاب الميتافيزيائي والسرد التوراتي كانا ينتميان إلى منظور أخلاقي واحد. ولا ريب في أن هذا التطلع المشترك هو ما حرص كانت على إعلانه. ونحن نجد صياغته في القواعد العملية الثلاث المشهورة. فالقاعدة العملية التي تدعونا إلى نشدان معيار عملنا في الوهم الضروري الكلي تغطي الممنوع الأول. والأخرى التي تحضّنا على احترام الآخر، وأذن على

أن نعامله دوماً بوصفه غاية، حتى لو كنا في الوقت ذاته مرغمين على معاملته معاملة وسيلة، وذلك بمناسبة علاقات قوة يتعذر اجتنابها، فإنها تبدو لنا بديلاً فلسفياً لـ «لا تقتل».

2 ـ ما بين المنزلتين والقواعد

والقاعدة العملية الكانتية الثالثة تعرب عن الروح التي ينبغي أن توجّه حكمنا الذي يعمل بين **هذين الطرفين الأقصيين**. إنها تدعونا لإخضاع الطبيعة للإرادة. وهي مهمة غير محدّدة تهيئنا لها القيم الجمالية، ولكن علينا أن نضطلع بها في التاريخ. ذلك أن علينا فيما بين المنزلتين، وفي المفتوح من هذه الحدود، أن نتيجة قرارنا، أن نشعر بقدرة حريتنا. ولا ريب في أن المرجعيات لا تعوزنا في هذا الحيّز. فهي معطاة لنا، كما أسلفنا، في صورة غايات. ولكن يترتب علينا أن نمنحها مضموناً إذ نعزم على اختيار نمط من أنماط العمل الذي يتيح لنا إخضاع الطبيعة والسيطرة عليها بأحسن المستطاع. ولذا فإن هذه المرجعيات تتحول إلى صوى، وأخيراً إلى قيم.

الفاعل الحرّ يعطي نفسه **قواعد** عمله في هذا الذي بين المنزلتين. أجل، إنها قواعد موقوتة على مثال الأخلاق الوقائية التي أخذ بها ديكارت. فهي، بنوع ما، مبتكرة للاستجابة لإلحاف العمل. وفي وسع الفكر أن يتخذ ما شاء من إجازة عن العمل (epoké)، ولكن الحياة لا تنتظر. وعلى هذا النحو تكون وظيفة الحكم الأخلاقي تحديد القواعد التي تجيز تكييف الغائيات مع الظروف المعقدة وصعاب الحياة الكأداء أحياناً. ولكن الحكم يستند في ذلك إلى الاتفاق، إما الاتفاق المقبول على أنه أكثرية، لأنه يتيح «تنظيم» الوضع دونما تمزيق، وإما الاتفاق الذي يجدر دفعه إلى الأمام، على عكس الأول الذي يمنعنا من العثور على حلّ محتشم وهو يحترم الفاعلين. وفي وسعنا أن نتصور بيسر أن الحكم الأخلاقي ينشأ دوماً عن مراجعة الاتفاق مراجعة موصولة. وهو يرغمنا على الحفاظ على الحيّز الحواري اللازب حتى يعاد تأويل الغائيات على محكّ الواقع. فمن جهة أولى، إن القيم تسبق الاتفاق بوصفها مرجعيات معيارية: إن شركاء الحوار لا يرفضون الحقيقة، ولا الحب، ولا العدالة، ولا الحياة... ولكن، من جهة أخرى، إنها

تنشأ عن الاتفاق الذي يحوّلها إلى صوى، وبرامج، وأغراض، وهي تمثل مجال هذه القواعد الناجمة عن اتفاق معلن حديثاً.

IV ـ المسألة

يصاغ الحكم الأخلاقي في السؤال الآتي: «إلى أي مدى أستطيع أن أمضي؟ إلى أي مدى نستطيع أن نمضي؟». والحق أننا إذ نتساءل عن **إمكاناتنا** إنما نحدّد إطار عملنا، إن لم نقل مقطعه الجانبي. فنحن نجدنا دوماً أمام اختيارات عمل، وترجيحات، وانتقاءات ينبغي الاضطلاع بها. ولا فائدة تُرتجى البتة من أن نبحث في الواجب عن قاعدة استطاعتنا، وإذ ذاك نظل سجناء خطاب تخلقي ومعياري يدعنا في الغالب ممزقين عاجزين، ومن ثم، مذنبين. فليس ما ينبغي أن يكون هو الذي يحدّد استطاعة ـ الفعل، بل إن استطاعة ـ الفعل هي التي تحدّد ما ينبغي أن يكون.

إن قلب الأمور على هذا المنوال لا يستهدف الاستعاضة عن الحكم القطعي بحكم افتراضي كما يرى هـ . جوناس، على خطأ[1]. وسيكون من الخطل قولنا: إن الوسائل هي التي تسيّر الغاية. ولكن من المناسب للمرء ذاته وللشركاء المعنيين إعادة التساؤل الأساسي عن الحدود التي تجب مراعاتها. وفي الغالب، ينجم عن اجتناب البدء بتحديد الحقل المسبق للاختيار تحديداً واضحاً أننا نجدنا عاجزين أو حائرين أمام الحل المرموق. وقد أبان سزوندي Szondi أننا إنما نستطيع الاضطلاع باختياراتنا ورهاننا على المستقبل ضمن القَدْر الحاصل من تسجيل حدودنا في حيّز رمزي.

إن مسألة الاستطاعة لا تجعل **القواعد العلمية** للآمر القطعي شيئاً نسبياً. بل على العكس: إنها السبيل الذي به يعتنق الفاعل، بلغة القواعد، الحدود الجذرية الملمح إليها في القواعد العملية. أفلا يُخالف على هذا النحو النهي عن القتل، إذا ما تساءلت مثلاً أمام حالة القتل للإنقاذ من ألم عضال، ما معنى «لا تقتل»، في ذاك السياق، وتلك الظروف الخاصة، وفيما لو أنني أخذت باعتباري رأي الأشخاص المعنيين؟ بيّن إذن على الدوام أن سؤال: «ماذا ينبغي علي أن أفعل؟»

---

(1) هـ. جوناس: مبدأ المسؤولية ـ المرجع المذكور.

هو الذي يوحي بسؤال: «ماذا أستطيع أن أفعل؟». وبعبارة أوضح، من المناسب تمييز ثلاثة عتبات على درب المسألة الأخلاقية. ففي الأفق نستشف أولاً العتبة الصورية والسلبية، ولكنها أساسية، عتبة الآمر القطعي. ثم نميز عتبة إشكالية استطاعة الفعل ونُعنى بها. وأخيراً، تصدمنا عتبة برمجة الواجب بالمعنى الصحيح، أي المهمة اللازم تحقيقها. وإذ ذاك نفهم على نحو أفضل كيف تتمفصل هذه العتبات الثلاث. إن عتبة الاستطاعة تتوسط عتبة الآمر وعتبة الواجب، وهي في الواقع تعيد نقل حدود الحقل الأخلاقي التي لا تُمس إلى مستوى قدرات الفاعل. وهذه القدرات ذاتها، لدى فهمها على أنها مشروع مشخص، هي التي تعيّن صورة الواجب وفحواه.

وفي عصرنا، حيث تحقق وثبات العلم أجرأ أحلامنا، نشعر، بأكثر من أي وقت مضى، بالحاجة إلى صُوى. وقد أصاب هيديجر، بلا مراء، إذ رأى في إثر هوسرل، تهديد التقنية، أو ما نسميه طوعاً باسم العلموية. فالتقنية هي «الإيروس العلمي» الذي يفرض ذاته فرض غاية روحية «للإنسانية الأوروبية»، أي على أنه نموذج أخلاقي. ولا ريب في أن من الممكن أن نكشف، في أساس هذه الرؤية، عما يدعوه هوسرل العقلانية والمذهب الطبيعي، أو ما يمكن تسميته على نحو أيسر الاعتقادية، في حدود زعم العلم، الذي رُفع إلى منزلة أسطورة، أنه يحلّ محلّ الدين. ونحن لا نستهجن مثل هذا المذهب. فالأسطورة والدين يطرحان مسألة المعنى والقيمة، وهما يحاولان فهمهما. ولكن العلم والتقنية يطرحان مسألة الحادث، والتجربة، وهما يودان شرحهما مهما يكن في الأمر. بيد أن هذين التطلعين ما لبثا أن تطابقا أخيراً في نظر ما يسميه ج. مونو J. Monod «أخلاق المعرفة». وقد لا يجرؤ أي مفكر جادّ على الارتياب في مثل هذا المشروع شريطة اقتصاره مع ذلك على أخلاق لمعرفة العلمية الماثلة في مطالب الاتساق والصحة والنجوع، ولا يفرض ذاته على أنه أخلاق كلية تشمل كل معرفة قد ينهض بها الإنسان «وهو يحدّد من وجهة نظر الأولويات شرط أصالة كل مقال أو كل عمل»[1]. وإذ عمد ج. مونو إلى اتخاذ الكل المنهجي أصل كل أخلاق فقد صادر

(1) ج. مونو: المصادفة والضرورة - باريس، لوسوي، ص 192.

على معنى هذا الشمول ذاته. فقد خطا دون حق الخطوة التي تفصل الحادث عن المعيار، بالتفافه المتذرع باتساق الجملة. ذلك أن المنهج بناء يتبع المعنى الذي يفترضه مسبقاً. وأما مونو فإنه يكتشف القيمة في الانغلاق وفي الإشباع، وفي التمام. فإذا كان من المناسب أن نستشف في الحقل المنهجي ظهور مبحث قيمي، فالأرجح أن يُطلب ذلك بالانطلاق من الصدوع والمفترضَات المسبقة اللاباتّة للمنظومة الصورية التي أقامها ك. غودل K. Gödel عام 1931 وفي نظرياته الموسومة بـ «اللاتمام». إن القيم، وهي وليدة تجربة العوز المزدوج، أو وليدة ما يتعذر تسويغه، كما يقول ج. نابرت، هي الصوى اللازبة التي يستقرئها إنسان التجربة من محدوديته التي يمتنع إغفالها.



الخاتمة

تشمل فلسفة القيم تياراً فكرياً خاصاً نما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. فقد ولدت في مناخ الفكر النفعي الأنكلو ـ سكسوني، ورنت إلى رسالة بناء الأخلاق على أساس تدبر شؤون الحياة. ثم ظهرت في ميادين الانتقاد: ميدان ف. نيتشه، وس. فرويد وج ـ ب سارتر وتلميذه ر. بولان، وأخيراً م. هيديجر. وتظل محاولة الدحض يسيرة. فمفهوم القيمة يخفّف كثيراً من الإبهامات: إبهام المثالية الأفلاطونية، إبهام نظرة العالَم المسيحي الوسيطة، إبهام فلسفة الفاعل، إبهام التفكير المتعالي، الليبرالية الاقتصادية، لاهوت الجدارة... ولكن ذلك لم يجعله يختفي من أفق الفكر. بل إنه آب إلى كثير من الحيوية بفضل تيارات الفكر الوجودية والشخصانية والفنومنولوجية، ولكن كذلك بفضل تفكير في الكائن نهض به مفكرون متفرقون مثل ل. لاڤيل ور. لوسين ور. دوپريل.

إن فلسفة القيم هي أكثر من جملة نظريات منتظمة حول موضوع واحد، إنها إلى ذلك تميز حتى تطلع الفكر الغربي ذاته المبني على تصور ثنائي القسمة للكائن الموزع بين الأيروس والفكرة، بين «الشهوة» والإدراك، بين الإرادة والفهم، بين الرغبة والتمثيل. ويكفي أن تنقلب رؤية الكائن الفكرية لصالح رؤيته العاطفية و«الشهوية» حتى تفرض مسألة القيم ذاتها على الفكر إلى الأبد. ولكن، بصرف النظر عن هذا الانقلاب، فإن التحديد القيمي منقوش في تطلع الفكر الغربي للسعادة، وهو يهتم، منذ أصوله، بمعرفة هل يمكن تعليم الفضيلة، ومن ثم، بطريق النتيجة، تعليم السعادة. وإنما في أفق تصور قيمي ما يزال ضمنياً تصور المُثُل العليا بمثابة أسباب ونماذج، وأن الفاعل ينبثق من فعل تأكيده الخاص، وأنه يُنظر إلى الله على أنه «مسوِّغ» المعرفة ومشرِّعها، وأن يُغذّي نمو العلم والتقنية إيماناً ساذجاً وشبه ـ ديني بمستقبل إنساني أفضل. ومهما يبدُ من المفارقة، فإن مسألة القيمة تتركز وتتكثف حول السؤال: لماذا الكائن. ومثلما أجاد هيديجر القول إن الـ «لماذا» تمفصل دلالة هي بآن واحد سببية وغائية. وإن الثانية هي التي

على الأولى لدى ليبنز Leibniz وشوبنهور[1]. وهي تفترض سلفاً أن يكون سبب الكائن هو سبب الأفضل. وما السؤال عن الكائن، دفعة واحدة، سوى اختراع قيمة الكائن. وهذا يبين «مدى» التفاؤل العريق للفكر الغربي خلق قناع المأساة الذي يستتر به أحياناً. إن **الكائن**، أي كائن، ما يعدله: الموجود، الله، الحرية، الحياة. . . إنه **يعدل** أياً كان ما يعدله، إنه شكل (الخير) الواقع فيما يجاوز الخير والشر. فإذا اعتنقنا وجهة النظر هذه امتنع لجوؤنا إلى تشاؤم بعض المفكرين المعاصرين لدحض هذا الحكم. بل الأمر على العكس، فذلك مما يؤيده. إن النفور وانقشاع الوهم ليسا سوى ارتكاس احتجاج خائب حيال الكائن الذي يبدو أنه فقد ألق قيمته الغابرة.

إن التفكير في القيم يمتد اليوم إلى جبهات **التواصل** والكلام. التواصل لا يجري إلا بانطلاق من حقل القيم الكامن وهو ينشّطه. ولذا فإن التواصل يعيدنا إلى قلب ثقافة تنهض، من هذا الاعتبار، بدور مزدوج، دور الحيّز والهدف الانتقاليين. التواصل، لدى ممارسته، يشكّل مستودع مرجعيات تؤلف في نظر آپِلْ وهابرماس الـ (ما قبليات) الأساسية لأخلاق تواصلية. أما الجبهة الثانية فهي جبهة الكلام. وإن التمييز الذي دعمه أوستن Austin بالحجج، بين المنظومات الوصفية والمنطوقات الإنجازية يستأنف في صورة أخرى التمييز المدرسي، الذي كان إ . دوركهايم E. Durkheim قد انتقده من ناحية ثانية، لأحكام الوجود عن أحكام القيمة. أجل، إن القيم تؤكّد على صعيد إنجازي، في شكل التزام حلّله أوستن، في شكل وعد عرّفه سيرل Searle أو أيضاً في شكل اتفاق وقال به هابرماس. ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من ذلك أن المنطوق الوصفي لا يتضمن أي مرجعية إلى القيم، على نحو ضمني على الأقل أو لا مباشر. والواقع أن التمييز الذي جاء به فيتجنشتاين بين أنماط ثلاثة من الأحكام الوصفية: أحكام فارغة من المعنى، أو تحليلية؛ وأحكام حاملة المعنى، وأحكام مجردة من المعنى، وهذا التمييز يفترض مسبقاً مرجعية ضمنية إلى قيم. ولا ريب في أن هذه القيم لا تغدو صريحة إلا

---

(1) شوبنهور: في الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي - باريس، فران، ترجمة بقلم ج. جبلان J. Giblin (1941).

عندما يتوصل الفاعل المتواصل إلى إقامة تمفصل بين مستوى المعنى اللاإصطلاحي والمستوى التخاطبي في الفعل الحواري.

وهذا التمييز المضاعف الذي تنخرط فلسفة القيم فيه لا يخلو من الحضّ على إعادة النظر في المفهوم. وقد ألمحنا سابقاً في مناسبات عدة إلى أن مفهوم القيمة متعدد الصور. فعلى صعيد المفهوم الفلسفي، يبدو ذلك في صورتين: صورة مَثَل أعلى وصورة غاية، وقد مفصلها التطلع لدى هجل وهوسرل. بيد أنها لم تبق آنذاك وقفاً على الفلسفة. فعالِم اللغة والأتنولوجي وعالم الاجتماع وعالم النفس قد أضفوا على هذه الكلمة دلالات جديدة. ومن الجائز تمييز ثلاثة اتجاهات كبرى تتمم المفهوم الفلسفي وتزيد دقته. الأول: يتصل بعلم النفس الاجتماعي، ويدل بكلمة قيمة على التصورات المحايثة لعقلية جماعة معينة أو أيضاً على تصورات يشيدها التفكير، والتي سيكون نموذجها المَثَل الأعلى ـ النمطي لدى ڤيبر. والاتجاه الثاني خاص بالأتنولوجيا. فالقيمة هي كل «معيار» ثقافي: كلمات اللغة الأم[1]، والأدوات التقنية، والقواعد القضائية، والسلع الاستهلاكية. والاتجاه الثالث، هو: يتصل بمجال اللسانيات، أو بقول أدق، بفلسفة الكلام: إن القيم رموز تعرب عن مجازات بطريق المبالغات وتنتج نتائج معنى وُصفت بأنها نتائج الدالّ.

ومهما تكن الدلالة المعزوة إلى مفهوم القيمة: مَثَلاً أعلى أم غاية، تمثيلاً أو مَثَلاً أعلى ـ نمطياً، رمزاً أو دالاً، فإنها تفترض على الدوام مرجعاً أساسياً مزدوجاً: مرجعاً إلى العلاقة، ومرجعاً إلى النظام. والحق أن القيمة إنما تتحول إلى وظيفة في حقل **العلاقة**. ونحن نعني أنها «تلعب»: أنها تنتعش وتفوز بالحياة في صورة رباط أو مرجعية أو إرسال. و(الآخر)، وهو محل العلاقة، يدلّ على انبجاس معنى سابق، جملة إمكانات هي جزئياً ذات رموز، ويكون الآخر جامعها المتميز: لغة، ثقافة، و«جسد»... فهو يشكّل حقلي «الشعور مع» حقل هذه الحساسية المشتركة بالقيم، وهو ينسج ما بين الأشخاص. والواقع أن الشعور وهو منطلق حدس القيم

---

(1) ذاكم في رأي لوك Locke أصل الأفكار الفطرية: إنها في الواقع «قيم» مكتسبة في اللغة الأم، ومن جانبها، وقد تجرد الفكر عنها حتى يحكم عليها بأنها فطرية وكلية.

ووسيطها، هو الذي نفهمه، كما فهمه كانْت، على أنه محل عمل تفكير، ونفهمه مع روسو وشوبنهور على أنه تعبير عن الرحمة، ومع شلر على أنه التعاطف أو التنافر، وأخيراً مع م. هنري M. Henry على أنه تجربة الانفعال الذاتي. فإذا لم تكن هذه المرجعية الأولى مرجعية صريحة لم يكن ذلك كذلك في المرجعية الثانية التي تتبلور حول فكرة النظام بالمعنى المضاعف لهذه الكلمة. إن القيم أمور منتظِمة ومشاد بنياتها على مستويات يتضمن بعضها بعضاً. وهي ذات قوام، ولكنها أيضاً متنامّة على نحو أننا إذا استهدفنا قيمة فإنما نستهدف ضمناً جملة النظام الذي تنتمي القيمة إليه.

أما نظام القيم فإنه يستند إلى تجربة «شعور» مشترك شأنه شأن العلاقة بين الأشخاص. فهو إذن ينطلق من مكان الجسد، الشكل الأساسي للـ(آخر). وفي الواقع، إن الجسد هو محور العلاقة والنظام. أولاً، على صعيد الإحساس، إنه يقوم بتجربة سلّم لذات وآلام، وقد اتخذه بعض الفلاسفة، ويمكن أن نعدّ منهم الأبيقوريين ومنظّري الأخلاق الاختباريين في القرن التاسع عشر، اتخذوه أساساً ومرجعاً لإقامة حساب القيم. وعلى صعيد الإدراك، الجسد يبني سلفاً العالَم بناءً رمزياً. وهو إذ يميز صورة من الصور، ويقمع أخرى في قاع محدَّد، إنما يجري اصطفاءً عن جملة حاجات ورغبات ومصالح. وأخيراً، على صعيد الحركة والنطق، إنه يدخل، إن صح القول، شعائرية على جملة القيم التي يكون البصر والسمع طرازي الإعراب المتميز عنها. وعلى هذا فإن الجسد، منظوراً إليه بمعنى ثلاثي هو معنى المختزل الجسدي، والصورة النرجسية، ولسان الرغبة، هو الذي يميط اللثام عن محل تواصل ينتمي إلى نظام قيم، ويمثّل قَدَراً مطابقاً من محاولات حركية: انفتاح وانغلاق، هبوط وتجاوز، قوة وضعف، جمال وقبح، ارتفاع وعمق... وهو ذاته بسط بالفعل لجملة صوى وحدود ووظائف، أو إذا تحدثنا بلغة هوسرل، بسط لحركات باطنية أو إحساسات حركية تشكّل بنية تطلع الشعور الهادف[1] تطلعاً «واهباً القيم».

---

(1) يمكننا أن نذكر بالمنحى ذاته نظرية المطلب القيمي لـ كوهلر Köhler الذي يضع القيم في تجربة قوى الجذب والنبذ. ولكن هذا المختزل ناقص إن لم ندمجه في التفكير الشامل الذي يتناول مفهوم النظام.

إننا نشعر شعوراً مسبقاً بأن نظام القيم يعرب عن مطالب الجسد في وضع التواصل. وهذه الدلالة، بمعنى الآمر، هي التي تشكّل أساس الدلالة بمعنى التنظيم[1]. ولكن، كما أجاد ر. پولان[2] R. Polin إظهاره، إن النظام يطرح أولاً بوصفه تحقيق مسيرة توازن بالمعنى الذي يفهمه پياجه Piaget قبل أن يدلّ على مسيرة تعالٍ ويعرب عنها بالتجاوز الهجلي خير إعراب[3]: «إن مبدأ التعالي يشكّل وحده مبدأ تراتب»[4]. فإذا حرصنا على أن نمنح هذا المفهوم الأصلي شموله كله، وتضمنه كله، أمكننا عندئذٍ القول: إن الشعور، أو بصورة أدق، الجسد هو منطلق إبداع القيم. وها نحن أولاً حيال مطلب قرنفلي اللون ثلاثي كما يقول ا. لوڤيناس، وهو يكيّف المعنى الثلاثي لنظام القِيَم: نظام آمر، نظام أفقي للتوازن، نظام شاقولي أو تراتبي. ونحن نفهم أن تتجاوز القيمة باستجابتها لهذه المطالب الثلاثة، تتجاوز النشاطات «القصدية»، بحسب المعنى الذي يقرّه ماكدوغل Mac Dougall لتأكيد ذاتها على أنها تعالٍ، أم كما يقول ر. رويه R. Ruyer «نمو خالق»[5]. إن القيمة، على نحو لازب، بين الذاتية وعبر الذاتية.

إن تعالي القيم لا يدل على حال خارجة عن متناولنا، ولكنه يغطي حركة بالمعنى الذي يفهمه هيديجر: فعل انفتاح وتجاوز خاص بالكائن ـ في ـ العالم. فالأفق الأنطولوجي للعالَم ـ المشترك المؤلف من التعالي والذي يكون الاتفاق تعبيراً كونياً عنه ـ هو وسط الحكم الأخلاقي. وقد فضح الباحثون في كثير من الأحيان شذوذ القيم. ولكن هذا الشذوذ ـ على خلاف ما قيل ـ ليس علامة على فقدان معنى التعالي بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، بل على العكس، إن مفهوم هذا التعالي، الذي هو، على نحو ما أبان نيتشه، سبب شذوذ القيم وانحطاطها، إذ

---

(1) إن المفهوم الفلسفي للنظام، على خلاف مفهوم المنظومة الذي يمكن أن يكون منطقياً محضاً، يتضمن مضمراً قيمياً حتى لو تناول الأمر نظام الأسباب الديكارتي، لا النظام الأفلاطوني أو المالبرانشي.

(2) ر. پولان: إبداع القيم ـ باريس، دار النشر الجامعي الفرنسي (1944)، ص 47.

(3) ر. پولان: المرجع السابق، ص 62.

(4) ر. پولان: المرجع السابق، ص 102.

(5) ر. رويه: فلسفة القيمة، باريس، كولان (1952)، ص 66، الترجمة العربية، بقلم: عادل العوا، بعنوان: فلسفة القيم ـ جامعة دمشق (1960)، ص 85.

تجد نفسها وقد تحولت إلى مُثُل عليا مجردة وموهومة. ولعل شيئاً لا يفوق خطر ذكر القيم التي نطالعها في الخطابات الظرفية، في البيانات التربوية، في المواثيق التي تعتمدها الأمم: (الحرية)، (المسؤولية)، (الذكاء)، وهي تتسق مع (الديمقراطية)، و(الفن)، و(الثقافة)، و(الإحسان). ولا ريب في أن مثل هذه التجريدات تتكلم لغة تعالي مصادرات أولية يتآمر (نَحوُها) مع كل مؤسسة تغذّي أسطورة ماهيات يغلّفها التمجيد، وذلك بتصديقها على تقدم العَرْض على الطلب دائماً. إن قلب القيم الذي يدعو إليه نيتشه لا ينتهي أبداً. وقوامه قلب النقيض الذي يجريه كل واحد منا بصورة عفوية وهو يضلّ بصدد معنى التعالي، فليست القيم هي ما يعوز عالَمنا، بل إن الفاعلين هم الذين تعوزهم القيم.

بيبليوغرافيا

Appel K. O., *L'éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses Universitaires, trad. fr., 1987.
Brehier E., Doutes sur la philosophie des valeurs, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1939.
César P., *La valeur*, Paris, PUF, « Initiation philosophique », 1964.
Duprèel E., *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, F. Alcan, 1939.
Durkheim E., Jugement de valeur et jugement de réalité, in *Revue de Métaphysique*, juillet 1911.
Freud S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, trad. fr., 1971.
Glansdorff M., *Les déterminants de la théorie générale de la valeur...*, Bruxelles, Ed. de l'Institut de Sociologie, 1966.
Heidegger M., Lettre sur l'Humanisme, in *Questions III*, Paris, Gallimard, trad. fr., 1966.
Habermas J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, trad. fr., 1987, 2 vol.
Hartmann N., *Ethik*, Berlin, 1926.
Jonas H., *Le principe de responsabilité*, Paris, Desclée, trad. fr., 1990.
Kant E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Vrin, 1980.
Lacan J., *Le Transfert. Séminaire Livre VIII*, Paris, Le Seuil, 1991.
Lavelle L., *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 2 vol., 1951-1955.
— *Morale et religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
Le Senne R., *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1946.
Levinas E., *Totalité et infini*, La Haye, M. Nighof, 1980 (4ᵉ éd.).
— *L'humanisme de l'autre homme*, Roy édit., Fata Morgana, 1972.
Nabert J., *Eléments pour une éthique*, Paris, Aubier, trad. fr., 1943.
Nietzsche F., *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1947-1948.
— *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, trad. fr., 1964.
Platon, *Gorgias*, *Philèbe*.
Polin R., *La création des valeurs*, Paris, PUF, 1944.
Pucelle J., *Etudes sur la valeur*, Paris-Lyon, E. Vitte, 2 vol., 1957-1959.
Resweber J.-P., *Le questionnement éthique*, Paris, Cariscript, 1990.
Ruyer R., *La philosophie des valeurs*, Paris, A. Colin, 1944.
Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955 (2ᵉ éd.).



فهرس

القسم الثاني

إشكالية القيم

عويدات للنشر والطباعة 1015 /2001

JEAN - PAUL RESWEBER

LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

Traduction arabe

de

Dr. Adel EL - AWA

EDITIONS OUEIDAT

Beyrouth - Liban



زدني علماً
226

فلسفة القيم

لم تبق دلالة «القيمة» وقفاً على الجانب الأخلاقي من النشاط القيمي الخصب الوسيع. فقد ألِف الناس الإشارة إلى القيمة، أكثر ما ألِفوا، حينما يتناول حديثهم الكلام على الأفضل، والأحسن، والأجمل، والأكمل من شؤون الحياة كافة، بل ومن مناحي اتجاههم وتصرفهم العملي يومياً وإنسانياً. ذلك أن «القيمة» ما فتئت شديدة الالتصاق بما يجب على المرء، وعلى الجماعة، وعلى الأمّة، أو الأمم، النهوض به من فِعال حميدة تهدف، آخر المطاف، إلى إنماء الحضارة، وشدّ أزر المدنية بالمزيد من إنجاز أهدافها المثلى، وغاياتها النبيلة السامية.

الواقع القيمي واقع حضاري لازب. والتفكير الفاهم لهذا الواقع، هو موضوع فلسفة القيم. والقيمة في الفكر المعاصر، بوجه أولي من أوجه التعريف، هي كل ما له شأو في التصور، وفي الفعل، لدى أفراد وجماعات. وقد ذهب الفيلسوف لوي لافيل إلى أن كلمة القيمة «تُحدث في أناسي عصرنا سحراً يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها». إنها وجود بمعنى جديد، ينحو طرازاً جديداً من التفكير الفلسفي يعرف بعبارة [illegible] القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا.

EDITIONS OUEIDAT
B.P. 628 Beyrouth